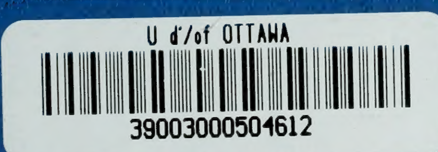
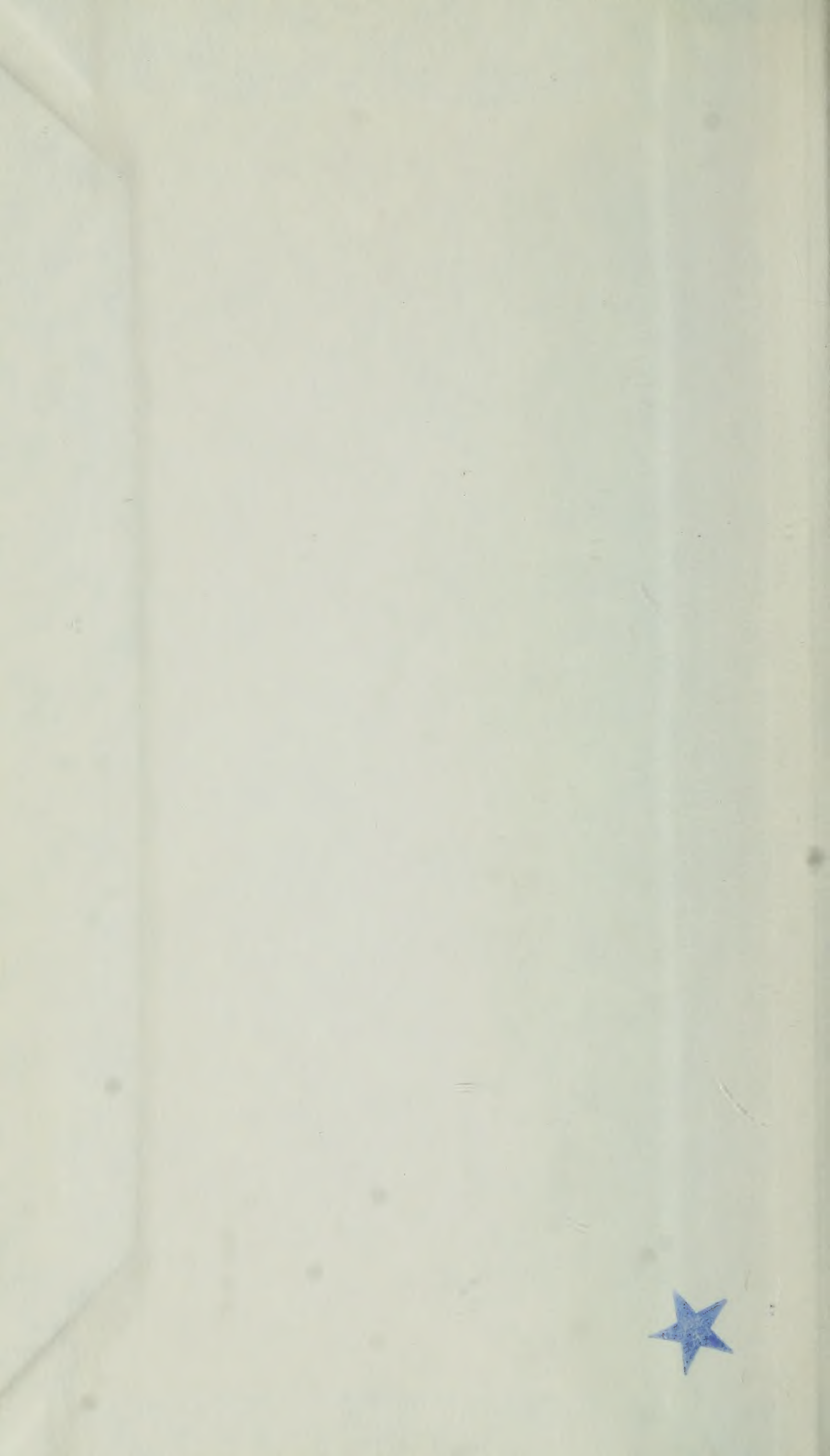

U d'/of OTTAWA
39003000504612



# PRÉFACE

Ce livre n'a été écrit ni pour ceux qui croient encore à une religion révélée, ni pour ceux qui acceptent les Evangiles de l'humanisme et de la science.

Il s'adresse à ces esprits incrédules, — légion aujourd'hui, multitude demain, — dont l'inquiétude, n'osant se fier ni à des vérités surhumaines, ni aux promesses obscures de l'avenir, cherche en vain l'utile emploi de la liberté et de la vie.

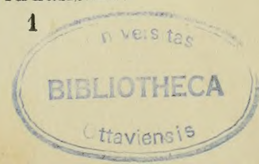
Je ne sais si le scepticisme métaphysique de ce temps durera; mais il y a un scepticisme, moins doctrinal, fait de déceptions, qu'entretient une indifférente légèreté, et qui, ruinant les principes de l'ordre social, énerve l'action, et stérilise la vie pratique. Celui-ci ne peut durer, parce que l'activité est la loi première de toute existence, et que l'action, si elle ne s'inspire pas d'une raison supérieure d'agir, finit, du moins, par créer une raison de vivre.

A la société comme à l'individu il faut une raison de vivre; savoir où l'on va est un besoin universel.

La vie sociale, comme la vie individuelle, a un double objet, parce qu'elle est gouvernée par une double nécessité : l'organisation matérielle et l'idéal.

Par sa vertu libératrice le scepticisme fait de l'incrédule un individu autonome, qui a le devoir, aussi bien que le droit, de se gouverner lui-même. Dans l'ordre social le principe d'autonomie conclut à un radical individualisme.





L'individualisme, voilà donc le type organique d'une société de sceptiques.

Sceptiques ou croyantes, presque toutes les écoles se prétendent individualistes. Mais, si elles ne s'accordent guère sur la définition de l'individualisme et le régime théorique de l'avenir, elles s'accordent bien moins encore sur les moyens de réaliser leurs conceptions.

Collectivisme, interventionnisme, syndicalisme, liberté, autant de méthodes, par lesquelles on prétend obtenir l'expansion complète de l'individu.

Avant la méthode il faut déterminer le but. Le problème philosophique précède le problème politique. Comment celui-ci peut être résolu, par quelle méthode politique peut être réalisé l'individualisme radical, nous nous réservons de le montrer ailleurs. Ce livre n'est qu'un livre de philosophie.

C'est l'utopie logique de la société individualiste que nous nous proposons de décrire; en d'autres termes, il s'agit de définir l'individualisme philosophique.

Il y a deux conceptions extrêmes de la société future : l'une assure le bonheur de l'individu par l'organisation scientifique et légale de la société, l'autre compte sur l'organisation naturelle du monde par le libre accord des besoins ; la première, c'est le collectivisme d'Etat; la seconde a pour principe l'anarchie légale, et pour moyen l'association libre.

Où allons-nous ? et quels chemins prendre ? On ne peut dire que notre temps ait une vision bien claire du terme à atteindre; il n'a point du tout de méthode, car c'est n'en point avoir que recourir simultanément à toutes les méthodes, l'intervention de l'Etat, l'association réglementée, et même la liberté.

Evidemment la société contemporaine traverse une crise de croissance. Quel en sera le résultat ? Notre système de réglementation n'est-il qu'un régime d'éducation ? l'éducation du corps social achevée, la réglementation tombera-t-elle, et dans un monde libéré l'individu reconquerra-t-il

son autonomie ? Ou bien, au contraire, ce système de réglementation n'est-il que l'ébauche d'une société savamment ordonnée, dans laquelle l'individu jouira de tout le bonheur imaginable sans liberté?

Cette dernière solution ne sera point au gré du sceptique. Pour le sceptique, à qui toute autorité est suspecte, il n'existe qu'un état réellement individualiste, la liberté, et qu'un régime de liberté, celui du droit.

Quelque méthode que doive appliquer le temps présent pour résoudre les problèmes immédiats de l'ordre social, — le choix d'une méthode est incontestablement subordonné et à l'urgence des besoins et aux moyens d'y satisfaire, — la fin théorique du scepticisme sera le régime du droit pur.

Le positivisme humanitaire, en éteignant chez l'individu le sentiment de son propre droit, a éteint du même coup le respect du droit d'autrui. Dans le conflit de la conscience et de la société il faut que l'individu retrouve la claire vision de son droit.

Que la rigueur du droit s'atténue un jour et s'efface dans une société fraternelle, c'est, j'imagine, le vœu de tous les individualistes ; mais une société fraternelle ne peut-être conçue que comme une société d'hommes sincèrement respectueux de toute individualité ; c'est sur le sens du droit que la fraternité repose.

Peut-être n'est-ce point une tâche inutile de retracer, puisqu'elle s'oublie si vite, la définition du droit individuel. On gagne toujours quelque chose à s'élever au-dessus des débats dont l'heure qui passe est troublée.

En toute chose, petite ou grande, il faut penser en philosophe, agir par principes. La politique doit être une philosophie en action.

Le droit est l'instrument de l'action ; l'action, la matière de la vie ; l'action, c'est-à-dire l'idéal, qui l'anime et la gouverne. L'idéal, sans lequel ni la vie ne vaut d'être vécue, ni la société n'aura la force de se maintenir, est l'œuvre de la conscience ; point d'idéal sans liberté. Voilà la raison définitive et du droit et de la liberté. On ne doit voir

dans le régime du droit que la forme organique de la société ; son âme, c'est l'idéal qui la lui donne. La conquête du droit ne fut qu'une étape du retour à la foi ; l'étape suprême sera la découverte de l'idéal.

Scepticisme et individualisme contiennent un même idéal : un idéal esthétique.

Dans un précédent ouvrage nous essayions de définir l'idéal esthétique de la conscience individuelle et de la vie sociale *. Dans ce volume, c'est la liberté surtout qu'il s'agit d'étudier. Après avoir déduit les conséquences logiques du principe d'autonomie individuelle, nous montrerons par quels mutuels rapports s'unissent le principe individualiste et l'idéal esthétique, et comment ils constituent un système si nécessaire qu'il n'est possible de concevoir ni une société individualiste qui ne s'oriente vers un idéal esthétique, ni un monde esthétique où l'individu ne soit pleinement autonome.

On sourira peut-être de notre effort pour construire, après tant d'autres, un système ? Il n'y a que deux façons de servir ses idées, l'exposition didactique et la polémique. A la polémique, vivante et brillante, nous avouons préférer, avec ses audaces et ses risques, le système, parce qu'il offre le meilleur moyen de préciser et de coordonner la pensée, et que, s'il n'est pas de procédé d'étude plus franc vis-à-vis de soi-même, il n'existe pas de procédé d'exposition plus loyal vis-à-vis du lecteur.

21 février 1907.

---

* *L'Idéal esthétique,* Félix Alcan, 1904.

# PREMIÈRE PARTIE

## LE SCEPTICISME

# CHAPITRE I

## LA MISSION DES SCEPTIQUES

---

### I

Toutes les sociétés, auxquelles par quelque lien historique se rattache la nôtre, furent des sociétés religieuses et féodales. Pas une société irréligieuse, pas une société démocratique n'a apparu dans la longue lignée des races nos aïeules. Le scepticisme n'a jamais été que le symptôme d'agonie d'une société expirante. Religion et société naissent, grandissent et s'éteignent ensemble. Lorsqu'elles ne périssent point dans le sang comme la société bouddhique sous les coups du brahmanisme revivifié, elles s'effondrent dans le scepticisme comme la société romaine avec les dieux païens. La religion fut souvent dans les temps antiques un privilège de race ; le droit dans les sociétés les plus récentes a toujours été un privilège de caste. Religieuse et féodale fut la société française sous nos rois. C'est ce système lié, — religion et privilèges, — que la philosophie du XVIIIe siècle a de toutes parts attaqué ; c'est ce système que la Révolution a entrepris de dissoudre. Nous pouvons à ce qu'il reste de religion vraie dans les âmes mesurer ce qu'il subsiste de tradition féodale dans nos institutions, et que nous apercevons mal. De l'une et de l'autre le rôle et l'influence vont peu à peu décroissant. La rupture, dès longtemps préparée, de la République avec les Eglises chrétiennes libère définitivement de toute autorité métaphysique la démocratie naissante. Ainsi point de modèle dans le passé à la société future, — égalitaire et athée, — qu'élabore le temps présent.

Bien illusoire fut le rêve d'une démocratie chrétienne. Qu'est devenue la foi? point d'hérésies, plus de querelles théologiques. Combien de croyants connaissent le dogme? La pensée religieuse semble endormie ; elle s'éteint. L'irréligion même s'est tue ; la raillerie s'est faite silencieuse et discrète comme sur la mémoire des disparus. Après le rationalisme, la science accomplit son œuvre : sur les ruines qu'il avait faites elle a dessiné le plan vague, indécis, mais séduisant de la réalité éternelle. Voilà l'explication divine remplacée. Quel rôle reviendrait-elle jouer dans les spéculations de notre pensée? Les croyances mortes d'oubli ne revivent jamais. Mais plus que la foi s'est évanoui ce qui fit la grandeur du sentiment chrétien : l'amour mystique, l'ardeur du sacrifice, le goût de la douleur. Où se cachent de purs chrétiens, gardant au cœur la croyance chrétienne, vivant d'une vie vraiment chrétienne? Les préceptes de Jésus sont sublimes, parce qu'ils sont inexorables. Inhumain, à force d'être surhumain, le christianisme a révolté la chair, le cœur, l'esprit. A peine affranchis, ils ne reprendront pas leurs chaînes. La démocratie, d'ailleurs, ne s'accommoderait pas plus volontiers du bouddhisme ou de l'islamisme. Elle procède d'un principe inconciliable avec tout ordre religieux. Elle est, en effet, essentiellement égalitaire; la religion comporte un clergé, une caste; mais une caste ne se maintient pas isolée; le privilège ne se défend qu'en s'appuyant sur le privilège. Une religion peut, à son origine, s'affirmer populaire et égalitaire, elle deviendra bientôt oligarchique, aristocratique, féodale (1).

Toute révolution tend à une consolidation. Révolutionnaire, par nécessité, lorsqu'elle apparaît et veut vivre, la religion devient, par nécessité, conservatrice pour subsister, et cherche à son tour son appui dans les privilèges. Or, le peuple, éternelle victime des privilèges, sera révolutionnaire éternellement.

Notons enfin que le mouvement démocratique s'accuse à contre-sens de la tradition religieuse ; elle est nationale et particulariste ; il tend à l'unité humaine.

La société future sera donc irréligieuse. Nulle raison de douter qu'une société ne puisse naître et vivre hors de la loi divine. La collaboration de la Providence n'est point indispensable au gouvernement des hommes. Mais un corps social peut-il se constituer, peut-il durer sans s'appuyer sur quelque équivalent philosophique du dogme, c'est-à-dire sur une métaphysique, une cosmologie, un idéal? Voilà le problème préliminaire de l'organisation politique.

Qu'est-ce donc qu'une société? Une collectivité d'intérêts mobiles et souvent contradictoires ne constitue pas une société; un système social est autre chose qu'une coalition de besoins et une combinaison de réglements. La vie sociale ne s'organise pas au hasard ; elle a une règle, une raison, une inspiration. Société veut dire unité. L'ordre social réalise un principe d'ordre moral. A travers les âges l'union constante des deux ordres apparaît comme une loi nécessaire du développement humain. L'organisme social est un dogme vivant. Une société qui a perdu son idéal est une société en dissolution. Et comment, et pourquoi se formerait une société nouvelle, sinon pour réaliser un idéal commun? On ne fonde rien sur des négations. La démocratie même ne peut pas ignorer la métaphysique; elle a besoin d'un dogme.

## II

Moral? Social? Quel sera le dogme premier? La morale demeurera-t-elle souveraine et l'ordre social subordonné à ses lois? ou, dépouillée de sa royauté, asservie aux exigences de la société politique, n'aura-t-elle d'autre gloire que de défendre des institutions civiles? (2) Sur ce grave problème le débat demeure ouvert.

La philosophie du XVIIIe siècle réduisait la morale à un problème de législation. Le spiritualisme du XIXe siècle a, au contraire, soutenu la suprématie de la morale, et, à son tour, la philosophie positive, avec Auguste Comte, l'a affirmée: politique et sociologie sont à ses yeux les instruments de la morale. Un positiviste chrétien, M. Brunetière, ramenant la question sociale à celle de l'égalité ou de l'inégalité entre les hommes, cette question même à une question morale, et la morale à un principe surnaturel, absorbe la sociologie dans la religion (3).

On ne saurait cependant contester l'origine sociale et utilitaire de la morale; elle fut et demeure le pacte conservateur de la société; cette conception a suffi pour assurer la durée de grandes civilisations; la religion pendant longtemps n'en eut point d'autre; l'attribution à la morale d'un caractère transcendant et absolu est un fait moderne, dont l'origine se découvrira plutôt encore dans la philosophie que dans la religion.

Le spiritualisme, en assignant à l'homme une destinée immortelle et supra-terrestre, a déplacé l'axe de la vie; avec sa part d'éternité, l'individu a acquis une prodigieuse valeur; au principe sociétaire s'est ainsi substitué le principe individualiste, et l'on peut dire que dans tout système individualiste la question sociale est subordonnée à la question morale; alors même, en effet, que, renonçant à l'immortalité, l'homme bornera son espérance au cercle étroit de la vie physique, il affirmera encore la souveraineté de la morale, s'il persiste à subordonner le monde extérieur à la conscience individuelle.

La morale, au contraire, s'efface devant le principe social dans toutes les doctrines qui, dédaigneuses de la vie intérieure de l'âme, écartent l'élément subjectif de la morale individualiste, objectivent, pour ainsi dire, toute la loi morale, réduisent l'activité humaine à l'observance du devoir social, et, en un mot, abolissent l'individu.

Mais ce sont là des définitions, et non les éléments d'un choix. En réalité, l'idée morale et la loi sociale ne se séparent pas. De ces deux forces ni l'une n'est tout à fait servante, ni l'autre tout à fait souveraine (4). Indissolublement liées depuis le jour où elles apparurent ensemble dans le monde, toutes les deux sont, à vrai dire, les éléments d'une puissance plus haute : l'Idéal. Il ne s'agit donc pas d'établir entre la question morale et la question sociale un rang hiérarchique. Au fond de tous les conflits on apercevra des conceptions rivales de l'Idéal. L'Idéal, voilà le problème premier, celui qui contient tous les autres. Qu'est-ce donc que l'Idéal?

On ne le définira pas en une formule concise. La plus exacte le définirait une « idée directrice », et demeurerait incomplète. L'Idéal est, en effet, à la fois une métaphysique universelle et un principe d'action ; — une métaphysique, parce qu'en acceptant et en résolvant le problème de la destinée, il introduit la finalité dans le mécanisme infini des choses ; — une métaphysique universelle, car il embrasse tout ensemble les fins de l'homme, de la société et du monde ; — un principe d'action, parce qu'à la conception des fins se lie l'espérance de les réaliser ; dans l'empire même de la matière, et contre la matière, l'idéal institue la volonté (5).

Il résout l'antinomie des problèmes sociaux, des problèmes moraux ; il fixe l'orientation de la conscience individuelle et celle de la société des consciences (6). Sa source est cette conception individuelle, dans laquelle le sujet pensant pressent à la fois son but personnel et le plan, divin

ou humain, de la vie universelle et de la vie sociale; mais une autre source encore accroît l'idéal: la pensée collective d'une société peut aussi déterminer, avec ce plan universel, la destinée personnelle de chacune de ses unités composantes. L'homme, par l'idéal, s'isole ou s'agglomère.

Individu, société, univers, voilà les trois fins que conçoit l'esprit, voilà les trois termes de l'Idéal.

L'Idéal forme un tout coordonné. La fin le plus souvent se confond avec ses instruments; comment séparer la conception de l'existence, la morale, la sociologie, la politique, l'éducation, l'art même, qui concourent à constituer l'idéal, aussi bien qu'à le réaliser? Comment distinguer d'un rêve de vie heureuse, de la chimère d'un monde parfait, l'espoir d'une moralité pure et un régime moral? La morale fait corps avec la volonté du bonheur; elle est bien autre chose que la condition du bonheur, elle en est le foyer. (J'appellerais le bonheur la radiation du bien.) Quel élément l'emporte dans une pareille conception? est-ce la morale? est-ce l'intérêt social? L'un et l'autre ne sont-ils pas, au contraire, irrévocablement mêlés et liés dans la formule de l'Idéal? Tout au plus en pourrait-on détacher, comme de simples moyens, la politique et l'éducation. Et encore? Tout système politique se lie à une conception du bonheur commun; et comment isoler de la morale un système d'éducation, s'il est vrai que l'éducation doit durer ce que dure la vie?

Ces éléments divers non seulement font corps ensemble, mais mutuellement se commandent. L'aspiration qui crée une morale institue du même coup un principe nécessaire de sociologie, et dans toute sociologie une morale nécessaire aussi est contenue. L'idéal a une figure esthétique, c'est-à-dire logique, rationnelle et harmonique.

De bien loin l'idéal dépasse les données et les conclusions de l'expérience, et c'est justement pourquoi certains positivistes le suspectent, nous refusent le droit de le formuler. Ces philosophes oublient que l'idéal forme le tréfonds de l'âme, que, sans idéal, il n'y a point de vie consciente. Jamais l'idéal ne meurt, même chez ceux qui le nient. L'homme qui croit avoir perdu ses illusions en change seulement; l'homme qui croit avoir perdu son idéal l'a seulement avili (7). Les races, les nations qui se sont perpétuées, étaient idéalistes (8). Serve des sens, des besoins, des instincts brutaux, l'espèce humaine s'est affirmée supérieure à toutes les espèces créées par l'idée d'un au-delà de l'heure présente, d'un au-delà de la matière. C'est une aspiration surhumaine qui a fait l'humanité (9).

Pourrait-on vivre sans une volonté directrice? Quand on aura prouvé que la métaphysique (dont on ne devrait, de bonne foi condamner que les méthodes) ne peut pas résoudre ces questions primordiales: Qui me conduit? Où vais-je? — aura-t-on écarté cette autre question: Où veux-je aller? A défaut d'un élan de foi, un acte réfléchi de volonté orientera la conscience, fixera sur l'horizon le pôle de notre destin. C'est une loi psychologique de marcher vers son rêve; on ne la contestera pas plus qu'on ne l'éludera. En réalité, à notre insu même nous rattachons notre existence entière à une conception de la destinée; la liberté n'est que le droit de choisir entre plusieurs fins possibles. Vivre veut dire: aspirer à une fin. La société humaine n'est pas autre chose qu'une association en vue de fins universelles. Une conception de la destinée exprime ainsi tout à la fois une nécessité psychologique, une nécessité pratique de la vie individuelle, une nécessité pratique de l'existence sociale. L'humanisme des positivistes est une conception de la destinée, une idée directrice, un idéal. On n'échappe pas au problème des fins (10). Prolonger, en l'écartant, l'angoisse humaine, ce serait un aveu de faillite, et, pour que la philosophie s'y résignât, il faudrait qu'elle mît en doute la puissance des idées et l'action de la volonté sur les choses. Toute philosophie en un sens, au moins, sera idéaliste.

Si l'idéal semble être, par essence, une émanation de la conscience individuelle, il ne s'individualise pourtant que dans un petit nombre de consciences indépendantes et supérieures. Dans le passé, il apparaît surtout comme une tradition collective, que de siècle en siècle les générations acceptaient sans contrôle, et qu'elles se sont transmise presque inaltérée.

Aussi loin, en effet, que l'histoire ait pu rejoindre l'idéal dans l'obscurité des âges primitifs, il s'est révélé sous une forme toujours la même: la religion. Mais il a, sans nul doute, paru bien avant elle sur notre planète. Si la vie, si la pensée sont éternelles, l'idéal partage leur éternité, et nous pouvons dans le règne sous-humain déjà pressentir cet élan de la créature hors de soi, qui, dans son essor ascensionnel, atteindra la religion.

La religion est bien autre chose qu'une explication physique ou métaphysique de l'être, autre chose encore qu'un instinct d'adoration et de prière devant le mystère d'une Puissance consciente et infinie. En même temps qu'un système de croyances, elle institue un régime moral, elle organise une structure sociale. A vrai dire, la religion est

la synthèse en une conception logique et unitaire de ces trois mondes, le monde cosmique, le monde social, le monde moral. On ne citerait pas deux synthèses identiques ou deux religions pareilles. Les deux plus récentes, le christianisme et l'islamisme, ont créé deux civilisations à tous égards dissemblables. Tels dogmes, tels cultes comportent telles conditions économiques, telles formes de propriété, telle hiérarchie de métiers et de castes. Au principe religieux se rattachent étroitement l'institution du mariage et l'organisation de la famille. A l'idée religieuse se lient l'honneur de caste, l'obéissance aux usages sociaux, aux conventions mondaines, et ce respect même du cérémonial et de l'étiquette qui dans les civilisations primaires prédomine souvent sur le sentiment moral. La religion est par-dessus tout le code fondamental de la morale; c'est d'elle qu'en reçoivent encore la règle les philosophies dissidentes et jusqu'aux doctrines athées. En formulant le devoir, elle le sanctionne. Elle est, en effet, la forme typique de la souveraineté. L'équilibre du système religieux suppose l'autorité absolue du dogme et la servitude de l'esprit. La religion implique et impose à la fois une révélation et une tradition, en un mot l'*hétéronomie*. C'est grâce à l'inflexibilité de ce principe qu'elle a assuré la durée millénaire des grands empires disparus, comme celui des Pharaons ou celui des Incas. Une société religieuse forme, en effet, une société politique, d'autant plus fixe et hiérarchique qu'elle est plus croyante. Rome païenne fut une république féodale; la démocratie s'établit chez nous avec la libre-pensée. Si la religion contient un principe de hiérarchie et d'autorité, n'est-ce pas parce que, à l'origine, toute religion fut nationale, et que, par droit de conquète, le dieu vainqueur devint le suzerain du dieu vaincu? Par tradition la religion reste aujourd'hui le plus solide appui du principe des nationalités (11). Ainsi le lien religieux constitue tout à la fois entre les hommes un lien économique, un lien social, un lien politique, un lien national. En d'autres termes, une religion, c'est une civilisation.

Ce n'est pas toujours, il s'en faut bien, l'élément moral qui domine la structure d'une société religieuse. Sans doute, dans les religions individualistes, fondées sur la justice de l'éternité, la préoccupation du bien moral prévaut d'abord sur les intérêts matériels de la communauté. Ainsi le bouddhisme, le christianisme, l'islamisme sacrifièrent à l'éternelle vie de l'âme toutes les raisons de la vie terrestre. Mais l'homme ne pouvait déjà plus vivre hors

de la société, et celle-ci tôt ou tard a reconquis ses droits. D'autres religions, plus anciennes pour la plupart, furent presque exclusivement sociales : au culte de la cité le paganisme grec et latin ramena toutes les lois du devoir, et l'idée morale n'y apparut qu'à son crépuscule, lorsqu'il se dissolvait déjà sous l'influence d'un platonisme à peu près monothéiste ou d'un stoïcisme souvent athée. L'ascension de la morale coïncidait ainsi avec le déclin des dieux. Dans telles civilisations, comme l'Egypte à son apogée, comme l'Inde brahmanique, comme l'Empire des Incas, la religion, privilège de caste, ne s'attacha pas seulement à maintenir le principe d'une hiérarchie rigide ; elle fortifia par des sanctions supra-terrestres les obligations de la morale. Mais aucune conception religieuse n'a pu vivre et dédaigner la vie sociale, ni affranchir la conscience de la notion impérative du devoir. N'y a-t-il pas contradiction entre cette idée d'autorité, si essentielle à la religion, et l'anarchie des consciences ou l'anarchie politique? En quelque mesure que se combinent dans un système religieux le principe moral et l'utilité publique, l'un et l'autre y occupent une place nécessaire, et l'on ne peut dire que l'un y soit sacrifié à l'autre. De ces deux éléments la connexité est absolue ; telle morale n'est compatible qu'avec tel régime social ; tel régime social, pour être viable, implique telle autre morale (12). Point de subordination d'un élément à l'autre ; il n'y a de souverain que l'idéal, qui les embrasse, les fond ensemble, et, en définitive, les identifie.

La synthèse chrétienne a embrassé le mystère cosmique, la loi morale et la loi sociale. Elle a fourni le principe d'une ou plutôt de deux civilisations. En orientant la pensée vers le Dieu éternel, en faisant de l'existence terrestre la rançon du salut personnel, le christianisme n'avait pas seulement dégradé tout ce qui constitue l'utilité, la force et le charme des liens sociaux ; il avait érigé l'individu en opposition avec la cité, — l'individu, c'est-à-dire le droit humain, l'humanité même. Religion universelle, qui s'affirmait non seulement anti-nationale, mais en quelque mesure aussi anti-sociale ; civilisation de saints, anarchique et théocratique tout ensemble. Cette conception ne dépassa pas les premiers siècles ; elle ne put survivre à l'alliance du christianisme avec l'empire, aux responsabilités du pouvoir et de l'ordre public. La nature humaine, d'ailleurs, s'en fût-elle accommodée au-delà d'une période initiale d'espérances prochaines et d'enthousiasmes non

déçus? Le christianisme s'adapta tour à tour et tout ensemble au monde romain, à l'esprit des Barbares, aux exigences brutales de la conquête. D'anarchique et égalitaire il devint autocratique et féodal; les princes de l'Eglise furent des princes temporels; la morale rigide des temps persécutés s'adoucit; la religion se fit terrestre, politique, mondaine, — et persécutrice, dès qu'elle connut les tentations de la richesse et de l'autorité; le droit romain put persister dans les provinces chrétiennes jusqu'à la Révolution au milieu des institutions de la féodalité. Le christianisme avait semé dans le monde quelques nobles maximes, qui n'étaient point nouvelles, et qu'une fois de plus le monde oublia. Mais la civilisation chrétienne fut aussi hiérarchique, aussi dure, aussi triste que l'avaient été les théocraties féodales des temps plus reculés. Pour qu'elle devînt humaine, il fallut que l'art d'abord ressuscitât la gloire païenne, et que la morale libérée en appelât à Jésus même des rigueurs de l'Eglise.

Croyances, mœurs et lois, visiblement le monde chrétien se dissout. La désagrégation a commencé avec la Réforme, à la renaissance de l'esprit scientifique et rationaliste, destructeur des dogmes et des idoles; le libéralisme, plus redouté que la science, parce que celle-ci ne remue que des idées et que la liberté dérange des habitudes, a précipité la déchéance de la religion; la doctrine positiviste et la philosophie de l'inconnaissable, qui conclut, en définitive, aussi bien à l'agnosticisme métaphysique qu'à l'insuffisance de la science pure, l'ont achevée. La vision de l'homme s'est transformée. Le voile du mystère divin tombe; ce n'est plus une volonté providentielle qui gouverne l'univers et la pensée; contre l'arbitraire de la grâce la justice humaine se révolte. Plus de sanctions démesurées; plus d'espérances immortelles; plus de terreurs sans espérance; le bonheur n'est plus dans un paradis vide, perdu parmi des tourbillons d'étoiles; la terre réhabilitée n'est plus un lieu de douloureuse épreuve; la chair obtient sa revanche; l'humanité se fédère pour organiser dès ici-bas la vie heureuse; chacun veut jouir de son trop rapide destin; et peu à peu avec les idées se transforment les institutions; l'autorité absolue chancelle; par la souveraine volonté de la puissance populaire les hiérarchies sont brisées. Nul coup plus rude pour la religion que la déchéance des principes de hiérarchie et d'autorité. L'équilibre social rompu, la propriété s'est divisée, pour se socialiser plus aisément peut-être; la famille se disperse, la puissance pa-

ternelle est désarmée, la tyrannie du mariage abolie; le droit, comme la propriété, s'est individualisé et cherche son appui dans l'association. Le dogme aboli, la conscience humaine réclame pour la morale un principe nouveau. La société morale, civile, politique, économique que fut la société chrétienne, pièce à pièce s'est démembrée (13); après le principe d'autorité, l'idéal se meurt à son tour.

Quand une religion tombe, c'est une civilisation toute entière qui sombre. Avec l'idéal religieux le principe de toutes les civilisations connues s'écroule. L'avenir s'ouvre libre devant la démocratie.

## III

Une société nouvelle, c'est un idéal nouveau qui se réalise. La démocratie vivra, si elle a une foi, — et aussi longtemps qu'elle la gardera.

Tout homme naît idéaliste, mais parfois dans la conscience individuelle l'idéal s'obscurcit. Pour la collectivité des consciences l'idéal est un besoin aussi; mais parfois elles abdiquent cette espérance commune, et c'est l'heure où commencent les crises sociales.

Point d'idéal commun, à l'heure présente, aux éléments désunis de la société française. Dans la majorité des esprits le culte de l'Idéal est comme suspendu; la conscience nationale s'abandonne au scepticisme. La crise depuis un siècle se prolonge, sans danger prochain, peut-être, mais non point sans menaces lointaines.

Ne méconnaissons ni la grandeur du scepticisme, ni ses services passés. Libérateur suprême, il a sauvé l'humanité de la tyrannie des dieux et des autocraties absolues, il a fondé la tolérance, affranchi la volonté, l'amour, la fraternité; c'est parce qu'il avait renversé les idoles qu'ont grandi nos sciences, nos philosophies, tous les arts humains. Il est la source première où s'abreuve l'esprit. Toute pensée neuve est née d'un doute. Les plus hauts penseurs de l'humanité furent à leur moment et à leur manière des sceptiques. Il est bon qu'une part, au moins, de l'élite d'un grand peuple n'adhère à aucune des croyances antagonistes qui le déchirent; le scepticisme introduit ainsi dans la vie publique un élément d'équilibre et de paix; il imprime enfin à l'esprit national je ne sais quelle grâce,

quelle finesse, quelle harmonie de bon sens et de bon goût, marques indélébiles d'une physionomie personnelle.

Une éducation à demi esthétique défend l'élite contre une certaine corruption. L'élégance de la pensée commande l'élégance de l'action. S'il ne descendait point de l'élite dans la foule, et ne se dégradait pas en descendant, le scepticisme serait peut-être l'un des bonheurs d'une haute civilisation; mais alors que des leçons, des conseils, des exemples de l'élite le peuple suspecte tout, il accepte d'elle le scepticisme comme une protestation, j'imagine, contre la fatalité de ses souffrances, comme le mot libérateur de ses tristes devoirs; incapable de comprendre les raisons profondes, la noblesse, la fierté de l'esprit sceptique et ses joies, il rabaisse la doctrine, flétrit toute grande chose, avilit son propre cœur. Il devient la proie alors des superstitions les plus basses, — pis, peut-être, des instincts mal domptés de l'espèce, la haine féroce et la fureur de jouir. Il hait l'élite, parce qu'il l'envie, et chaque jour la haine sociale grandit et s'exaspère de toutes les ivresses inconnues, inimaginables, que le misérable soupçonne derrière les murs des heureux. Jouir! Il veut jouir; hélas! nous ne lui avons guère appris d'autre plaisir que l'infâme ivresse de l'alcool; pour elle le foyer est délaissé; par elle la prostitution se multiplie, meurtrière des corps et des âmes. L'ouvrier perdu, la femme se perd. Le peuple grossièrement aperçoit, sent l'infâmie grandissante. De là, je pense, ses colères contre une société, dont la complicité pourtant ne l'absout pas lui-même.

Mais il y a un symptôme plus inquiétant que la haine de classes. C'est le pessimisme, le dédain de la grandeur et de la gloire nationales, le dégoût de l'effort et de soi-même, la renonciation à l'avenir. Quand, désertant les temples, la foule, ruée aux cabarets, aura divinisé l'alcool, quand elle aura perdu le sens de Dieu, qui donc aura perdu davantage? est-ce elle-même? n'est-ce pas l'élite, cerveau de cette foule, trahi par ses instincts?

Les penseurs qui rêvèrent de faire du doute universel l'état prochain et définitif de l'esprit humain s'abusaient étrangement. Une société ne survit pas à un scepticisme prolongé. Dénuée d'idéal, la démocratie ne s'organiserait jamais.

L'Idéal, voilà le premier problème de ce temps.

L'heure est passée, en effet, de nous quereller à propos de régimes politiques et de constitutions. Si la foule, essentiellement symboliste, a tenu longtemps les formes

pour des réalités et les systèmes de gouvernement pour des satisfactions définitives, elle-même commence à comprendre que les institutions constitutionnelles ne sont, en fin de compte, que des instruments, et qu'il n'y a pas de mouvement social qui ne forge son instrument, lorsque l'explosion des idées commence une révolution.

Il ne faut pas croire davantage que ce soit la tâche la plus urgente de régler l'une ou l'ensemble de ces questions, si mal nommées sociales, et qui ne touchent qu'à des intérêts matériels.

Des angoisses vitales nous oppressent : l'alcool, la prostitution, ces lèpres qui rongent la race humaine et l'exterminent. Vivrons-nous? Ce problème précède celui de savoir comment nous vivrons.

Il n'est pas le premier pourtant. C'est que pas un problème de politique ou de sociologie n'est soluble, si ce n'est au nom d'un principe, d'un criterium formel, et ce criterium, qui s'inscrit au fond de la conscience morale, ce criterium que nous appelons l'idéal, il est l'enjeu même de nos débats.

L'idéal, c'est le sens, et c'est aussi le secret de la vie.

## IV

Dans les temps critiques où la foi s'éteint, le problème de l'idéal devient le plus urgent des problèmes. Problème universel peut-être en ce siècle, où, par tout pays, la conscience populaire désorientée semble se chercher elle-même, il constitue pour nous un problème national, à l'heure où se consomme la séparation définitive des Eglises et de l'Etat. De toutes les conséquences, en effet, qu'après la scission morale, dès longtemps accomplie, peut entraîner la scission diplomatique et administrative de l'autorité civile et de la puissance religieuse, il en est une qui intéresse au plus haut point et de façon immédiate l'équilibre précaire de l'ordre social. La religion peut mourir de son divorce et avec elle périrait l'idéal traditionnel.

La séparation soulevait, à côté d'une question politique, la plus grave des questions philosophiques. Je ne sais si la question politique est close ; la question philosophique reste toute entière à résoudre.

A peine a-t-elle été débattue. En politique on ne songe

guère qu'à son parti, le succès immédiat justifie les actes. L'avenir décidera si la séparation fut prématurée ou vint à son heure, lequel y gagnera le plus, y perdra le moins, l'Eglise ou l'Etat laïque, et si par la rupture de leurs liens la liberté de la croyance s'est trouvée fortifiée ou affaiblie. L'Eglise disparaîtra-t-elle, comme certains de ses adversaires l'espèrent? Ou, dans un élan de foi, va-t-elle se redresser, et de haute lutte reconquérir le pouvoir politique? (14) Cette question est subordonnée à celle que pose la philosophie : Quel sera l'idéal de demain?

Bien peu de philosophes regretteront le régime disparu. Non pas, j'imagine, qu'ils acceptent cette opinion, devenue axiome à force d'être répétée sans contradiction, que la séparation était une nécessité philosophique. Est-ce un acte de tous points philosophique d'élever un mur sans issue entre cette puissance morale, l'Eglise, et l'Etat, puissance politique et puissance morale? En aucun temps, dans aucune civilisation, l'Etat n'a pu rester étranger au plus grand intérêt des hommes, et peut-être à leur premier besoin, la croyance. La loi et son autorité, le pouvoir politique, l'ordre social se fondent sur la morale; sans la morale la force les défendrait mal. Comment l'Etat s'obligerait-il à ignorer la source archi-séculaire de la morale?

Mais la philosophie considérera la séparation comme un phénomène d'évolution sociale, dont l'art des hommes d'Etat pouvait retarder l'heure, mais qu'aucune puissance humaine n'eût empêché de s'accomplir.

L'homme n'a point le pouvoir de mesurer les effets de ses actes; ses intentions, déçues ou dépassées, sont toujours en quelque mesure trompées. Il ne voit pas même tout au fond de ses intentions. La guerre ouverte entre l'Etat et l'Eglise n'est pas une guerre d'indépendance, c'est une guerre d'extermination. Il ne s'agit point ici de diplomatie froissée, ni d'intérêts de partis; l'Etat même n'est, dans cette immense querelle, qu'un instrument. Il obéit à la fois à la logique de l'esprit scientifique, qui ne peut indéfiniment incliner devant la majesté traditionnelle du dogme l'éternelle majesté du vrai; il cède à l'irrésistible pression de cette jeune démocratie, que la Révolution a proclamée souveraine, et qui n'exercera la souveraineté que le jour seulement où elle aura aboli la puissance autocratique et féodale à la fois de l'Eglise. C'est un duel de principes; il faut que ceci tue cela.

Mais il s'agit de bien autre chose que de la conquête du pouvoir. Il s'agit de la morale, de l'âme du peuple, c'est-

à-dire de l'avenir de la société. C'est sur la morale que se fonde tout ordre social, — non point, sans doute, sur une morale complexe, embarrassée de prescriptions et de cas de conscience, sur une morale de casuistes, — mais sur quelques principes élémentaires qu'acceptent d'un commun accord tous les membres du corps social, que consacrent les lois, et qu'appliquent les magistrats. Or, qu'on ne s'y méprenne point : dans la morale de nos Codes (athées ou non? qu'importe!) s'affirme la morale chrétienne; toute chrétienne est la convention traditionnelle qui fait la loi morale de la société contemporaine. Chrétienne la charité, chrétienne la solidarité. Chrétienne, cette « bonne morale de nos pères » dont un illustre homme d'Etat prescrivait l'enseignement aux maîtres laïques de la jeunesse. Notre incrédulité est pleine de christianisme. Il semble qu'on l'oublie un peu trop. Que demain, par un impossible miracle, toutes les notions chrétiennes que la vie nous a enseignées, toutes les fibres chrétiennes formées en nous par un long atavisme soient arrachées de nous, notre conscience errera dans les ténèbres. Le trouble qu'elle subit aujourd'hui n'a point d'autre cause. La morale, étant convention, est aussi habitude. Mais de l'idée nouvelle naît une convention nouvelle; l'ancienne habitude, contrariée, s'altère, se perd. L'idée religieuse disparue, que durera la convention morale? et à celle-ci combien de temps survivra cette sorte d'hommage rituel qu'on rend encore à la morale, mais que déjà l'on refuse à la religion? Nous vivons sur un compromis où à ce qui reste de religiosité et, si l'on peut dire, de traditionnalisme dans la conscience de la nation se mêlent les espoirs et les audaces de l'avenir. Sans doute, à tous les âges d'une société s'aperçoivent des traces de compromis; le compromis est plutôt peut-être un état permanent que l'un des états alternatifs des sociétés humaines; mais, par nature, le compromis est fragile; il annonce et commence toujours la désagrégation de quelque chose de grand. Que la dissolution des liens des Eglises et de l'Etat précipite la décadence de la religion, que, morte à moitié déjà d'indifférence, celle-ci achève de mourir sous les coups du glaive séculier, combien de temps durera-t-il, cet édifice moral que l'habitude soutient si faiblement? Le parti démocratique a-t-il une morale à opposer à la religion, si elle survit et soutient la guerre? A-t-il une morale pour remplacer la morale religieuse, si le dogme succombe, et si le culte est aboli?

L'Etat a besoin d'une doctrine morale : sans elle point

de Codes, point de législation, point de gouvernement, point de politique possibles. Point de société viable sans un minimum de morale commune, garantissant le respect des individus et la paix sociale. Quelle est la doctrine de l'Etat ? Où est le principe d'une morale commune ? Le dogme religieux entraînera-t-il dans sa chute et l'idéal et l'ordre social ?

L'initiative de la rupture définitive avec l'Eglise appartenait-elle à l'Etat, ou, au contraire, à la philosophie, et ne convenait-il pas, avant d'anéantir le principe religieux, que celle-ci eût édifié une morale solide ? La conscience nationale ne court-elle pas le risque de rester vide de tout idéal ? On peut tout craindre alors, aussi bien un retour offensif et triomphant de l'esprit religieux que la mortelle invasion du scepticisme. Le salut de la société française, l'avenir de la démocratie, la victoire ou l'avortement final de la Révolution, voilà quels intérêts met en jeu la séparation.

Le succès sera, si l'on peut dire, affaire de mobilisation. Il appartient à la liberté, à l'idéal, si le parti de la liberté ne laisse point au scepticisme le temps de submerger la conscience populaire, ou au christianisme celui de la reconquérir.

Que, par impossible, la philosophie et la liberté doivent pour un temps succomber, que leur triomphe, au contraire, soit prompt et décisif, ni l'une ni l'autre n'auront le droit d'oublier quel grandiose hommage leur fut rendu.

En retirant aux religions établies cette sorte de tutelle des consciences, que la politique impériale leur avait conférée, l'Etat accomplit l'acte suprême et irrévocable de la libération de la pensée. Il l'avait affranchie de l'obligation de croire, déclarée maîtresse de son choix entre le dogme et le doute ; il lui conservait cependant l'appui d'une morale traditionnelle. En effaçant de ses lois la tradition, il contraint désormais la conscience individuelle à édifier sa loi morale, et par cette obligation il élève plus haut qu'elle ne fut jamais la dignité humaine, si celle-ci consiste, en effet, dans la pensée et dans la volonté.

En dissipant l'équivoque où s'attardait la conscience moderne, il recrée, à vrai dire, la conscience. Il organise la croyance, car on ne peut supposer qu'en face d'associations religieuses ardentes, puissantes et intolérantes, les esprits irréligieux préserveront leur indépendance sans se fédérer à leur tour pour la défendre.

Ainsi la séparation retrouve sa profonde signification philosophique : elle inaugure le régime de l'autonomie morale. Elle ouvrira, on doit l'espérer, une ère d'activité philosophique sans égale, une ère d'enthousiasme, d'idéalisme et de foi.

## V

Dans le scepticisme populaire réside le danger de cette heure critique. Nul, sans doute, n'en contestera la gravité, ne niera l'urgence du problème moral. L'élite sceptique même ne s'en désintéressera pas.

Le scepticisme élégant de l'élite est comptable, en effet, du scepticisme pervers de la foule. Nous ne répondons pas seulement de nos actes et de nos paroles, mais aussi de notre indifférence, de notre inertie, de notre silence. L'élite directrice et éducatrice a charge d'âmes. Dès le moment présent et devant l'avenir les cerveaux pensants de la nation sont responsables de la conscience nationale. Si celle-ci s'amoindrit, si l'idéal du peuple s'avilit, si la morale est menacée, l'élite a de ce mal toute la responsabilité; la supériorité intellectuelle n'atténue pas la culpabilité, elle l'aggrave. Le danger qu'elle a créé commande à l'élite sceptique, entre toutes les élites, un grand effort. A elle, entre toutes, la mission de préparer la restauration de l'Idéal universel. Si paradoxale que paraisse l'association de ces deux idées, — scepticisme et mission, — nous ne croyons pas qu'un esprit droit puisse se dérober à l'évidence de celle-ci. Elle constitue pour l'élite une charge de réciprocité sociale, une obligation de loyauté; nul, en effet, ne se peut dire un citoyen loyal, dès qu'il refuse sa tâche dans cette infinie collaboration des consciences qu'est la vie sociale. Le sceptique ne contestera ni le mal social, ni la responsabilité individuelle, et de celle-ci ne déclinera pas les charges. La responsabilité se mesure au pouvoir : moins suspect que le croyant à la foule incrédule, le sceptique exercera sur elle une action bien plus profonde.

Que le sceptique ne se rejette pas sur ce sophistique prétexte de l'imperfectibilité humaine ! Il suffit, pour en tenter la chance, qu'il existe une raison de croire au progrès. Cette unique chance engendre un devoir formel.

L'intérêt même du sceptique l'engage à l'action. Le bon-

heur est solidaire du bien. Nul espoir de vivre heureux et libre hors d'une société hautement morale. Il n'est même pas permis de dire : Après moi le déluge! Les temps aussi sont solidaires. En condamnant l'avenir, un siècle atteste sa propre perversité et aggrave l'universelle misère. Dans la série des causes demain fait aujourd'hui, comme aujourd'hui prépare demain.

Mais un apostolat suppose une foi ; on ne persuade que ce que l'on croit, et la foi est l'antinomie même du scepticisme. Comment les sceptiques rempliraient-ils leur mission?

Si le scepticisme était absolu ou définitif, nous devrions, en effet, désespérer de l'apostolat des sceptiques. Mais, qu'il résulte de causes lointaines et profondes ou d'événements subits, le scepticisme laisse toujours une porte ouverte vers la foi.

Le nôtre n'est point absolu, n'étant point doctrinal. « Je ne sais qu'une chose, c'est que je ne sais rien, disait Arcésilas, et de cela encore ne suis-je pas très sûr. » Pas un philosophe aujourd'hui ne signerait pareil aveu. La pensée moderne n'est ni assez humble, ni assez découragée, ni assez oisive pour s'attarder à discuter la réalité du savoir. Tandis que le scepticisme grandit dans la foule, par un phénomène ordinaire de contradiction la philosophie s'allège du doute, devient pratique, agissante, combative. Que l'esprit, que les sens nous trompent! Elle s'afflige moins de leurs erreurs qu'elle ne s'applique à s'en accommoder.

Notre volonté, dit-on, est malade. Mais le mal de la volonté vient-il du mal de l'esprit, ou l'a-t-il, au contraire, créé? L'héroïsme léger de nos aïeux devant la mort n'est pas éteint en nous ; c'est le plus souvent sans avoir pris ni le temps ni la peine d'une réflexion que tant d'athées, de gaîté de cœur, courent le risque effrayant de l'athéisme ; l'alternative de Pascal est pourtant décisive, et il faut certes un peu de folie héroïque pour jouer ce rien de vie contre l'éternité.

La volonté, d'ailleurs, n'est que le reflet de l'esprit. Notre scepticisme provient, si je puis dire, d'une hésitation générale de la pensée, qui ne se sent plus assez naïve pour s'avouer religieuse, et qui conserve à l'égard de la science une défiance instinctive. Nous avons assisté à trop de combats d'idées ; notre intelligence lassée ne croit plus au jugement divin de la Victoire.

Il y a un scepticisme individuel ; il y a un scepticisme

social, fait tout ensemble de la somme des découragements individuels et des causes générales qui, à leur tour, réagissent dans la conscience de chacun. Dans toute conscience le scepticisme se caractérise à la fois par le dénûment d'idéal et par la révolte contre toute forme d'autorité.

On a soutenu que le scepticisme est une sorte de fatalité personnelle, à laquelle on ne se dérobe point. Il existe, dit-on, deux qualités indéfectibles d'esprits, ou plutôt deux tempéraments: les incrédules, tourmentés d'un doute incessant, incapables de s'arrêter à aucune certitude, partant douloureusement irrésolus et dans l'action toujours hésitants ; — les croyants, dont le doute n'effleure guère la foi et à qui, si elle les atteint, l'incertitude est si intolérable qu'au moment où ils perdent la sécurité de leur croyance ils embrassent avec une ardeur désespérée la croyance ennemie. Ce sont ces néophytes dont la sincérité passionnée, dans la chaleur des polémiques, se fait traiter de trahison. Mais ces tempéraments excessifs ne sont pas normaux ; ils sont exceptionnels. On connaît la maladie du doute. N'est-ce pas aussi un cas morbide qu'une foi exaltée? Il y a une folie religieuse, et aussi une folie scientifique. Négligeons ces constitutions physiologiques prédestinées, et retenons de la thèse ceci seulement qu'il existe des prédispositions héréditaires ou acquises à l'inquiétude, à l'examen, à la négation.

Crise du cœur ou de la pensée, le scepticisme tient à des causes personnelles. L'éducation, la réflexion, le malheur, l'éveillent brusquement ou l'insinuent peu à peu dans les âmes prédestinées.

Rarement il est profond, jamais il n'est absolu (15). Le scepticisme fut-il, en effet, un système de négations, aboutirait en définitive, à quelque affirmation. Il n'y a pas de négation absolue. Nier une chose, c'est affirmer son contraire. L'état d'esprit sceptique contient donc le germe d'affirmations positives.

Etre sceptique, cela signifie : discuter le dogme. L'homme qui de sa crise d'affranchissement a retenu des habitudes d'examen, voilà le sceptique. Examiner ne dispense pas d'agir. Sans un minimum de foi instinctive ou réfléchie, nulle activité ne serait possible. On croit encore quand on croit ne plus croire. Foi et scepticisme sont, il faut en convenir, choses toutes relatives. Nul n'est sceptique que par rapport à quelque autre moins sceptique, et ce scepticisme d'occasion n'est pas universel ; il ne se révèle que sur tel ou tel point où les croyances se séparent. L'un insulte la

doctrine d'erreur; l'autre se borne à un dédain léger; le premier est un croyant, le second est un sceptique: affaire de ton. Il y a un scepticisme de surface, une attitude et, si je puis dire, une réserve de manières qui exagère parfois les réserves de l'esprit.

Dans l'âme du sceptique raffiné coexistent deux états de conscience, qui semblent souvent l'un l'autre s'ignorer. Tout homme appartient au monde, il agit, il parle, il veut; l'homme extérieur est un croyant. Mais cet homme, dès qu'il échappe au monde et se retire au foyer de son cœur, sent profondément combien il était étranger au monde. En son intime conscience, comme en un autre monde coutumier, toute science lui réapparaît illusoire, toute réalité une duperie de nos sens; hypothèse, chimère, le rapport qui unissait à la logique des choses la logique de notre esprit; tout lien est rompu entre les consciences; plus de criterium commun. Notre vision de l'univers n'est qu'un songe, un peu moins inconstant peut-être, mais aussi trompeur. La morale, autant que la science, est irréelle. Des ombres qui passent, des formes changeantes, des nuances fugitives, voilà toute la réalité et toute l'intelligence humaine!

Ce sceptique le plus souvent aura l'esprit large, souple, ouvert aux idées générales, l'amour du beau, un goût hardi et délicat; dans l'étude des doctrines il cherche et goûte une joie élégante; leur attrait est pour lui celui de l'œuvre d'art; c'est leur beauté qui l'attire, et non leur vérité; est-il, d'ailleurs, théorie si absolue qui ne contienne quelque particule du vrai? La réalité objective des choses n'intéresse pas le sceptique; leur existence subjective lui suffit; elle échappe aux rigueurs de la logique, et entre deux contradictions supprime l'obligation de choisir. Si le sceptique ne veut pas croire, c'est que, en effet, croire, c'est choisir. Il lui plaît, au contraire, d'accorder aux croyances rivales une sorte de foi atténuée et à ceux qui les soutiennent une tolérance sympathique. Il jouit ainsi de tout ce que la pensée de l'homme a conçu de grand et de beau; n'aimant point l'action, il souffre rarement de l'indécision et de la mobilité de ses propres conceptions. Mais parfois aussi il nourrit un grand rêve silencieux. D'ailleurs, ses plaisirs sont délicats, ses désirs nobles. Il ne demande à l'univers qu'une belle vision, à la vie qu'un beau songe; la beauté seule donne aux choses quelque valeur; elle est l'unique réalité nécessaire. Emplir de beauté ses yeux et son cœur, cela seul vaut l'effort de vivre.

Notre sceptique est-il donc si éloigné de l'idéal?

Tout scepticisme, il est vrai, n'est point aussi pur. Mais le plus grossier ni le plus raffiné n'excluent un minimum de foi nécessaire.

Le doute isole, et les esprits vulgaires ne supportent pas le vertige de l'isolement. Le plus grand nombre ont besoin de se décharger de la pensée sur des docteurs impeccables, qui soient savants pour eux, et dont la science les rassure. Ils veulent des médecins omniscients, des juges infaillibles. Si douloureux est le vide de l'esprit qu'ils ne résistent pas aux superstitions les plus folles. La vie, d'ailleurs, nous contraint à l'action ; point d'activité qui ne se lie à une croyance. Tout acte est, en réalité, un acte de foi. Mille chemins nous ramènent à la croyance; un petit nombre nous en éloignaient.

La nature humaine enfin est idéaliste, parce qu'elle ne s'affranchit pas du désir, et que le désir a pour loi d'espérer toujours davantage et de monter toujours plus haut.

Il n'est pas une âme qui échappe à jamais à la nécessité de croire. L'action et le désir ne sont pas les seuls remèdes du doute. Le sentiment, l'amour, constructeurs inlassables, relèvent obstinément les ruines accumulées par la raison ; la raison elle-même parfois vient à leur aide; et surtout la volonté, première forme de l'action, qui, comme l'action, fortifie la foi et la rend enfin souveraine.

Le temps, d'ailleurs, en guérissant nos blessures, ne guérirait-il pas notre doute, qui ne fut le plus souvent qu'une protestation contre l'iniquité du monde réel ?

A de certains moments le scepticisme devient contagieux ; il y a dans l'histoire des épidémies, des crises générales de scepticisme; quiconque pense est frappé; les esprits les moins inquiets sont eux-mêmes touchés par le doute. L'influence lente des doctrines destructives de l'Idéal, parfois de profondes commotions nationales provoquent ces maladies sociales. Si la crise se prolonge, elle peut devenir mortelle. Le plus souvent elle est passagère. L'histoire atteste qu'au cours de ces périodes de misère morale se produisent les affirmations novatrices de la philosophie et les hautes créations morales.

Les apôtres de l'idée nouvelle, — par la parole, par les écrits, par les œuvres, — les grands évènements de l'existence nationale, telle la Révolution après la crise du XVIIIe siècle, — la vie sociale avec ses labeurs et ses combats, la lassitude même du doute ramènent les nations à la foi.

Le doute n'est pas un enfer dont on ne s'évade point. Les sceptiques étaient des croyants hier et seront des croyants demain.

Point d'obstacle à la mission des sceptiques : l'âme de l'élite ni l'âme du peuple ne sont fermées à l'Idéal.

## VI

Cet idéal, qu'appelle la conscience, où est-il ? Quel est-il ?

La religion héréditaire ? Entre elle et la démocratie existent, nous l'avons montré, les raisons d'une guerre à mort. La survie de l'une implique l'anéantissement de sa rivale. Mais, la démocratie vaincue, la religion vraincra-t-elle aussi le scepticisme ? Issue impossible. Rien ne renaît de la poussière de nos espoirs. L'homme change ; vingt années transforment l'esprit autant que le cœur ; l'amour chez la plupart des hommes n'occupe qu'un âge, l'enthousiasme n'a qu'une saison ; les légendes qui bercèrent l'enfance apparaissent, à l'âge mûr, décolorées ; aux anciens mystères évanouis succèdent d'autres mystères ; nous ne frissonnons plus des mêmes terreurs ; nous n'avons plus la même logique ; et, quand même nous devrions condamner à leur tour et la science et la critique, nous ne pouvons plus revivre cette vie de sentiment qui est toute la religion. Le peuple est trop prévenu contre elle pour lui revenir un jour. Je ne sais quel souffle païen a passé sur le monde. La croix d'un sublime incompris ne le couvre plus de son ombre. Contre ce symbole d'éternelle souffrance la vie a protesté. Les dieux exilés ne reprennent jamais le chemin de leur ciel ; et le même suaire d'oubli ensevelit nos morts et les dieux qui meurent. l'Idéal ne subsiste dans la conscience humaine qu'à condition de s'y renouveler sans cesse.

La religion naturelle ? Ce spiritualisme libéral, bourgeois, centre gauche, religion sans culte, démocratie à privilèges, à qui la démocratie populaire a, en effet, emprunté le dogme de l'égalité ? Mais ce n'est plus d'égalité spirituelle qu'il s'agit ; il s'agit désormais d'égaliser les conditions matérielles, et l'opposition des deux tendances n'est pas moins irrémédiable que la contradiction qui éloigne à jamais du christianisme la démocratie naissante.

Une religion nouvelle ? Religion de l'Humanité ? Religion

de la Justice ? Religion du progrès ? Religion de la Science ?

Humanisme, justice sociale, progrès ! grandes espérances, lointaines pensées, — réalisables seulement par l'ascension de la science. Qu'est-ce donc que la science ?

La science, c'est le pouvoir de l'homme. Par elle se constitue, sur les ruines de la royauté divine, la souveraineté de l'homme. Pour faire front à un même ennemi la démocratie et la science se sont alliées. Alors que l'instinct démocratique s'insurge contre un ordre social où l'inégalité de fait, sinon l'inégalité légale, trouvait dans la religion son principe et sa sanction, la science poursuit contre la tradition la revanche éternelle de l'esprit. Une même foi les anime : un idéal humain s'est affirmé. L'homme libéré de Dieu, à l'ordre divin s'oppose l'ordre, imprécis encore, d'une cosmologie athée. La science anéantit la métaphysique pour instaurer un monde sans Dieu, sans dogmes, où se rattache et se réduit à l'éphémère vie terrestre l'idéal de la destinée humaine. Il ne s'agit plus d'un conflit de mythes, d'une guerre de dogmes, d'une querelle de Dieux ; à jamais mythes, dogmes et dieux sont proscrits ; plus de vérité révélée ; la doctrine nouvelle n'admet que la vérité expérimentale, le fait brut détaché de la cause, la réalité sans commentaire, le savoir nu sans hypothèses. Voilà avec quels éléments le positivisme, résolvant les problèmes premiers, élabore déjà le régime futur du monde. Si incertaine que paraisse encore l'orientation de la science, on peut affirmer que l'unité humaine est le terme de son effort. La démocratie ne tend-elle pas aussi à l'unité universelle? que signifie, si ce n'est cela, cette formule contemporaine du positivisme, la solidarité? L'unité humaine est dans la logique de la science et dans celle du progrès, si celui-ci n'est pas un vain mot. La science en effet, est organisatrice ; à quoi bon le savoir, s'il ne transformait pas la réalité ? C'est parce que la science représente son moyen d'organisation que la démocratie ne peut se passer d'elle.

La science traite les sociétés comme des organismes. Mais tout organisme est un organe d'un organisme supérieur et plus complexe; si les organes sont soumis à une loi de spécialisation croissante (n'est-ce pas la définition la plus scientifique du progrès ?) les organismes sociaux se spécialisent aussi. Il n'est pas un peuple qui puisse subsister aujourd'hui avec ses seules ressources. L'unité humaine, si elle n'est pas obtenue par des accords volontaires, se réalisera par l'accord mécanique des besoins; mais

la science seule possède le pouvoir de coordonner les besoins, la production et les volontés; à elle seule, parce qu'elle possède une puissance sans pareille d'organisation, appartient évidemment la tâche d'achever cet organisme intégral, l'humanité, dans lequel se doivent résorber toutes les sociétés particulières, tous les organismes secondaires, en un mot les nationalités. L'unité humaine, voilà donc l'œuvre lointaine de la science, et, sans doute, son idéal. Un tel idéal annonce bien autre chose qu'une révolution d'institutions, de nationalités et de races, il implique des mœurs qui ne sont pas les nôtres, des conceptions que nous ne pouvons comprendre, un régime inimaginable pour nous de sympathies et de liens sociaux, en un mot, une révolution morale, c'est-à-dire une nouvelle civilisation.

Cette double révolution se réalisera-t-elle? et, d'abord, l'alliance des savants et du parti démocratique est-elle durable? Entre l'esprit de la science et le principe égalitaire de la démocratie existe un antagonisme latent, d'inévitables motifs de rupture. La science, d'abord, œuvre d'une aristocratie intellectuelle, reconnaît partout l'inégalité des créatures. A la loi souveraine du nombre elle oppose la loi infaillible du vrai (16). Le dogme de la science sera souvent suspect au peuple qui, pour le comprendre, n'aura jamais assez de lumières. Ignorant tout de la science, le peuple est, en effet, condamné par la durée de ses labeurs à toujours tout ignorer d'elle. Mais il est assez clairvoyant pour deviner que l'industrie scientifique l'opprime, et trop défiant pour ne pas concevoir à l'égard des mystères de l'intelligence une hostilité, qu'on ne peut dire tout à fait illégitime, ni espérer passagère. Car le peuple, s'il subit l'ascendant de l'esprit, le hait, parce qu'il croit que le savoir, la haute culture, l'art, privilèges de la richesse, lui sont interdits. Et, en effet, la science constitue le trésor d'une élite, et c'est, au total, la hiérarchie des esprits qui fonde la hiérarchie des tâches et des pouvoirs sociaux.

La Religion était un idéal, parce qu'elle regardait l'éternité. La science pure est un idéal, parce qu'elle regarde l'infini. Mais la science pure ne peut qu'être un idéal individuel, et il faut à la démocratie pour s'organiser un idéal collectif et universel.

La science enfin ne formulera pas une morale. Sur quel principe l'appuierait-elle? Elle n'a qu'un objet, l'utilité, contradictoire avec la notion de morale; — qu'un instrument, la force, et c'est précisément pour déjouer les coups de la force que la morale fut inventée.

Ce n'est donc pas la science qui consommera cette révolution sociale et morale à la fois qu'on lui demande d'accomplir. Admettons, si l'on veut, qu'aux âges légendaires succède enfin un âge de sagesse intellectuelle, et que voici ouverte l'ère définitive de l'humanité pensante. La loi d'Auguste Comte n'est point établie : si l'âge religieux semble se clore, il n'est pas prouvé que celui de la métaphysique soit déjà passé ; il est moins prouvé encore que la société future se fondera sur la science seule. Les états par lesquels Comte voit évoluer l'humanité ne sont point, sans doute, des lieux de repos où la pensée ne puisse revenir après qu'elle les a quittés. Religion, métaphysique, science, trois systèmes de symboles, dont chacun, à défaut de l'autre, tour à tour endormira notre inapaisable besoin de certitude.

Peut-être la science constitue-t-elle simplement une métaphysique? elle n'est pas même une métaphysique nouvelle. On a célébré l'avènement de la science comme l'avènement d'un monisme définitif qui sans retour condamnerait le dualisme du système divin, où de son œuvre s'isolait le Dieu. Mais le monisme est antérieur aux dieux, et jamais, au cours de l'évolution philosophique, la tradition moniste ne fut interrompue. La pensée de l'Inde, — cette patrie des dieux, — des temps védiques jusqu'au brahmanisme moderne ne s'est à aucun moment détournée du monisme. La science moniste n'apporte pas au monde un principe nouveau.

Sera-t-elle mystique? faut-il croire, avec tels savants contemporains, que, s'il est impossible à l'homme de vivre sans foi, la foi future s'exprimera par un espoir infini dans la puissance de la science? Le besoin mystique, auquel satisfaisait la religion, un mysticisme scientifique le satisfera-t-il?

Mais la science n'est-elle pas précisément la grande hérésie moderne, qui finira par s'humilier aux pieds des autels? Ou encore l'esprit de la science n'est-il pas un autre nom de cet éternel esprit de liberté, tant de fois soulevé contre la tyrannie du dogme, et la science même ne doit-elle pas s'absorber un jour dans la religion, fière d'avoir rempli sa tâche en redressant quelques erreurs intolérables, mais laissant debout, avec la civilisation religieuse, la morale héréditaire, raison supérieure de sa durée?

Il est permis, en effet, d'envisager le mouvement contemporain des intelligences comme l'une des formes alternatives de l'activité intellectuelle, activité dirigée toute en-

tière aujourd'hui, comme aux plus beaux temps de la Grèce, vers la politique et la science, et qui fut, au contraire, au moyen âge, légendaire et théologique.

Nous ignorons, en définitive, quelle est la valeur de la science, et quel peut devenir son rôle ; nous savons seulement ceci : la science, c'est l'homme, et l'homme doute à la fois de sa propre sagesse et de sa puissance.

Que la démocratie n'attende donc pas de la science un idéal, le souffle animateur, le principe de vie d'une société nouvelle. La science ne remplacera pas la religion. Devant le scepticisme populaire elle demeurera désarmée. Cet idéal, qui rapprochera les éléments épars de la société humaine, il faut le chercher dans d'autres voies.

Mais le découragement s'accroît, la désagrégation se précipite ; le temps presse. Insaisissable ennemi, le scepticisme se dérobe aux attaques de front. Dans l'état actuel de la conscience populaire, s'attarder à discuter les négations du scepticisme serait une fausse et dangereuse manœuvre. Mais ne s'offre-t-il point une tactique plus simple, plus rapide, plus décisive ? Au fond du scepticisme est-il impossible de découvrir les éléments d'une certitude positive, les principes d'une philosophie, non plus négative, mais pratique, et la formule, enfin, d'un idéal ?

Nous sommes convaincus qu'en s'écartant sans retour de la religion et de la science le scepticisme conduit à une doctrine vivante et d'une puissante fécondité. Poussons à leurs conclusions dernières ces négations, qui le plus souvent s'arrêtent à mi-chemin de leur logique, et nous apercevrons les solutions définitives du scepticisme.

Il n'est point tout négatif, puisqu'en effet toute négation implique une affirmation contraire. S'il nous transporte dans un monde d'illusions, ce monde n'est pas le néant.

Le scepticisme, niant tout, me laisse sans foi, sans appuis, sans principes. Je demeure isolé, mais, du moins, libre de chaînes, et je me reconnais autonome. Me voici donc armé d'un principe. L'autonomie embrasse l'ordre intellectuel et l'ordre moral, dans lesquels ma conscience affirme à la fois l'indépendance de ma pensée et l'indépendance de mon activité morale ; je ne relève que de moi-même. Lié aux organes sociaux, je revendiquerai contre eux ma liberté intégrale, l'universalité des droits qu'implique l'autonomie de ma conscience. Mon scepticisme conclura à un individualisme radical.

L'individualisme repose sur le droit que possède tout homme de concevoir et d'affirmer un libre idéal. Une phi-

losophie individualiste s'efforcera d'obtenir de la société non seulement la reconnaissance, mais la protection efficace de ce droit, dans lequel tous les droits de l'homme se résument. Quel champ d'action ouvert aux sceptiques dans une société qui depuis un long siècle vit d'une illusion d'individualisme !

Mais la liberté n'est qu'une forme vide; condition de toute philosophie, elle ne constitue pas une philosophie. La conscience libérée tend à l'idéal. Le sceptique cultivé ne cherchera pas longtemps le sien : la beauté, voilà pour lui le sens des choses et la suprême raison de vivre; l'idéal de ce sceptique sera un idéal esthétique. Idéal réalisable sans délai. Pour vivre autonome, — sinon pour vivre en liberté, — je n'ai besoin que de deux choses : la conscience de mon autonomie, la volonté de la réaliser. Pour aimer la beauté, pour la chercher dans l'univers, pour remplir de visions splendides mes yeux et ma pensée, pour cultiver mon âme, pour m'élever vers mon idéal, je n'ai besoin d'autre chose que de ce sens esthétique inné, que toute beauté fait vibrer, qui tend vers la beauté d'un infini désir.

L'ordre individualiste, en reconnaissant la légitimité de tout idéal, consent à l'anarchie des doctrines. Mais de toutes les raisons, — nous les énumérerons plus tard, — qui permettent de donner pour but à l'autonomie individuelle un idéal commun de beauté, — une seule suffit dès à présent à démontrer cette orientation nécessaire — la même raison qui déterminera l'idéal de l'élite sceptique. Certes, la foule ne possède qu'un sens très rudimentaire du beau ; mais il n'existe pas un être humain qui n'ait le goût de la beauté. Pourquoi ? Précisément parce que la beauté, avant de se révéler à l'esprit, se manifeste aux sens, qu'elle s'insinue dans la conscience par la sensualité. Ainsi la sensualité même du peuple est un motif d'affirmer son ascension prochaine vers le beau ; le goût des jouissances brutales n'est qu'un goût esthétique qui s'ignore ou qui s'égare. Quand vous aurez persuadé au peuple que les plaisirs les plus profonds et les plus durables à la fois sont les plaisirs que donne la beauté, il n'en voudra point d'autres ; toute culture développe dans l'âme l'idéalisme aux dépens des appétits grossiers ; en instruisant la foule, vous la guiderez sans effort dans la vie esthétique.

L'autonomie est éternelle, nécessaire ; l'union aussi, sinon l'unité. Une société, c'est avant tout un accord de consciences. Disons-le tout de suite; il ne faut pas que l'élite

refuse au peuple le droit de partager sa croyance, ses espérances et son idéal ; elle trahirait sa mission, en condamnant ainsi l'âme des foules à un irrémédiable avilissement. Nul espoir d'une société heureuse et bonne que dans le rapprochement, — je ne dis pas le nivellement, — de l'élément le plus considérable par l'esprit et de l'élément prépondérant par le nombre. Un peuple sans élite n'est qu'un troupeau d'hommes ; mais, pour former une nation, il faut que l'élite ne fasse qu'une âme avec le peuple, il faut qu'un même but, une même foi, un même idéal les rapproche. La culture égoïste de l'élite perdrait singulièrement de sa noblesse, si elle ne servait à relever la culture du peuple. Plus haute sera l'âme du peuple, plus pure la morale sociale, et plus haut à son tour s'élèvera l'élite. Le peuple lui sert en quelque sorte de point d'appui pour monter vers les sommets. L'élite, enfin, n'est pas une race dans la nation ; l'intelligence n'est point un don héréditaire ; il semble même que la fécondité soit en raison inverse du développement mental ; l'aristocratie de l'esprit se recrute dans le peuple ; en cultivant l'intelligence fruste du peuple, en l'associant aux espérances de l'élite, on prépare pour l'avenir des cerveaux pensants.

L'idéal esthétique sera cet idéal collectif, dans lequel s'unissent et se fondent, pour ainsi dire, les esprits les plus fiers et les cœurs les plus humbles.

Toute philosophie, par ce seul fait qu'elle se considère comme la meilleure, aspire à devenir collective, sociale. Mais toutes les philosophies, comme toutes les religions, avant de devenir des croyances collectives furent des conceptions, des aspirations personnelles. L'universalité n'est que le terme où aboutit l'évolution d'une pensée individuelle. Telle fut aussi l'évolution de la science : avant de devenir une vérité universelle, que de chemin parcourt l'idée du savant ! Les croyances ne deviennent définitives, universelles, que parce qu'elles se transforment. Pas un système ne s'impose tel qu'il fut conçu : il n'y a de durables que ces créations collectives qui empruntent à mille sources leurs éléments. Une des plus fortes raisons de l'autonomie, c'est-à-dire de la concurrence des doctrines, c'est de fournir au choix du temps les éléments d'une croyance. Quand il se formerait une infinité de systèmes sceptiques, ces systèmes quelque jour se résoudraient en une conception collective, populaire, sociale. Ainsi se formulera, en une création définitive, l'idéal de l'avenir. L'ébauche seulement en peut être dès à présent esquissée.

Du principe d'autonomie une philosophie complète se dégagera : dans l'idéal d'ascension vers la beauté est contenu tout un système, fortement homogène, de certitude, de morale, d'éducation, tout un plan de vie individuelle et d'existence sociale, c'est-à-dire l'ensemble des éléments constitutifs d'une civilisation. N'est-ce point là cette formule à laquelle tendent les aspirations de la foule, confuses encore pour elle-même, si claires déjà pour l'observateur ? La société future des consciences autonomes peut-elle être autre chose qu'une civilisation esthétique ? (18).

## VII

La mission rénovatrice du sceptique est possible ; elle est facile ; elle est splendide (19).

C'est à lui que s'adresse ce livre. Notre espoir est de le convaincre qu'il existe pour un libre esprit un plus haut emploi que l'ironie, qu'il est plus grand d'aimer que d'ignorer, plus beau de créer que de détruire. Notre tâche consistera à formuler pour lui cette philosophie de la liberté et de la beauté, dont le scepticisme était le prélude. On ne fait pas sa foi pour soi seulement ; la foi déborde la conscience ; elle possède un pouvoir de communication d'autant plus intense qu'elle est plus énergique et plus haute. Le doute du sceptique n'était pas resté inactif ; lentement il se propageait ; l'espérance du sceptique sera féconde à son tour. En choisissant un idéal, nous ne le choisissons pas pour nous seuls, nous choisissons aussi pour la foule, et c'est ce qui fait à la fois la gravité et la valeur de notre choix. Dans toute mission, la première âme à convertir, c'est l'âme du missionnaire ; l'esprit est ici le disciple de la volonté. Convertissons-nous ; nous convertirons !

Dans l'art aussi plaçons notre espérance. Combien plus que la raison l'émotion est persuasive ! Combien plus que la science l'art est éducateur ! Artistes, vers qui le monde inquiet tourne ses regards, à son attente mesurez votre tâche !

Dans la crise présente la philosophie sait sa responsabilité. Si toute philosophie individuelle atteste une réaction de l'homme contre lui-même, de l'âme contre l'instinct, la philosophie sociale atteste aussi une réaction contre le désordre de la société. Le philosophe n'est pas de son temps

en ce sens qu'il le devance et le dépasse ; il appartient tout entier, au contraire, à son siècle, parce que son œuvre en reflète les tares et les souffrances. Toute philosophie est un élan vers le mieux ; tout les progrès humains, tout ce que l'humanité peut nommer son bien, lui vient de la philosophie. Qu'on ne dise point que, isolée de la religion et de la science, la philosophie est incapable de formuler un idéal viable. Pour remplir son rôle, elle n'a pas besoin d'une rigueur et d'une certitude scientifique. La philosophie ne se confond point avec la science ; elle n'est pas une, et ne pourrait s'unifier sans immobiliser et stériliser l'esprit humain, c'est-à-dire sans cesser d'être. Elle ne fondera pas une religion, puisqu'elle nie toute autorité dogmatique. Elle accomplit sa tâche, — la plus haute qui soit au monde, — en formulant les idées générales et directrices. Nul système n'est une vérité; une doctrine est toujours une direction. Pas une découverte technique ne vaut une idée générale. L'humanité ne se réalise vraiment que dans les hommes supérieurs, parce qu'ils lui donnent les formules des grandes idées. Les idées aussi sont des individus ; elles meurent comme nous, mais non point sans avoir fructifié, engendré d'autres idées. Les idées animent tout ; on ne citerait pas une loi civile, politique ou sociale qui ne procède d'une conception religieuse ou philosophique. Penser, au fond, c'est agir ; toute grande action révèle une grande pensée.

La philosophie contemporaine a compris son rôle ; elle ne s'oublie plus dans la divination contemplative d'un hypothétique absolu ; consciente de sa force et de sa mission, elle s'est engagée dans les conflits de l'existence sociale ; tout philosophe est citoyen, soldat, électeur, en même temps que sociologue ; il n'est plus permis d'agiter les éternels intérêts de la pensée sans montrer comment ils se relient dans l'action aux problèmes du temps présent.

Peut-être cependant la pensée contemporaine cède-t-elle à l'excès au goût de l'analyse, et, par une sorte de pudeur à l'égard de la chimère, s'interdit-elle trop souvent le hasard heureux des systèmes. Il y a des problèmes qui ne se résolvent que par l'utopie. Des utopies des derniers siècles une part s'est réalisée ; des autres il reste les problèmes du temps présent. A l'extraordinaire utopie du Christ l'utopie révolutionnaire a emprunté les idées d'égalité, de liberté personnelle, de fraternité, toute la charte de la démocratie future.

La pensée est le premier des pouvoirs. La philosophie peut — et peut seule, — formuler l'idéal humain.

Si la philosophie cessait de proclamer et de préparer un avenir meilleur, l'humanité ne tarderait pas à rétrogader. L'espérance n'est pas seulement nécessaire à l'essor du progrès ; sans elle, l'âme déchoit, la décadence commence. Dans la détresse de la conscience moderne, tout effort pour relever l'idéal a sa valeur, le plus humble même ne sera pas stérile. Parmi ces mouvements de désagrégation, qui conduisent à leur ruine les organes caducs de l'ancienne société, s'accuse l'inévitable réaction contre la matière, la marche à l'Idéal. L'heureuse révolution morale d'où sortira la société future se prépare, s'annonce. L'humanité pour l'accomplir tient en réserve un trésor de jeunes énergies. L'œuvre demande une collaboration immense d'intelligences et de volontés ; mais à se pénétrer mutuellement par la parole, par les exemples, par les écrits, les âmes deviennent plus fraternelles, et quelque jour se scellera sans violence, sans lois, sans traités, sans appareil d'autorité, l'universelle paix des doctrines individuelles et l'accord des consciences dans un définitif et commun idéal.

La pensée humaine se meut dans un cercle; toutes les doctrines gravitent autour de cinq ou six idées essentielles; elles en sortent, elles reviennent s'y perdre. L'individualisme est aussi vieux que l'amour de la liberté, le culte de la beauté aussi ancien que le loisir. La Grèce a presque vécu ce songe de vie esthétique que pressent la société moderne (mille symptômes attestent cette attente.) Il n'est plus permis au sceptique de s'attarder au doute ou au regret de la foi perdue. Chacun ici-bas doit remplir une double tâche : le travail et l'action morale. Collaborer à la résurrection de l'Idéal, c'est simplement refuser de mourir insolvables. Mais notre effort nous vaudra déjà une récompense immédiate : penser, c'est vraiment vivre; mais écrire, parler ou agir, c'est partager son âme et sa vie, c'est multiplier sa valeur, ses joies et son être même, puisque, prolongeant notre personnalité pensante bien au-delà de ce corps chétif, nous revivons ainsi dans tous ceux pour lesquels nous n'avons pas en vain écrit, parlé, agi (20).

# CHAPITRE II

## LA MÉTHODE SCEPTIQUE

---

### I

En essayant de définir une philosophie de la liberté et de la beauté, nous nous proposons surtout d'apporter un peu d'aide aux sceptiques lassés qui, pour se dérober à l'étreinte du doute, cherchent à coordonner en une formule directrice leurs aspirations imprécises, à ces hommes de bon vouloir qui prétendent accomplir leur tâche sociale, l'immortelle mission des élites, sauver l'idéal, en le recréant. Mettre en pleine lumière un idéal nouveau, montrer la cohésion, l'unité des conceptions dont il est né, rendre évidente, s'il se peut, sa supériorité sur les croyances entre lesquelles se débat la souveraineté de l'univers pensant, tels sont les objets de ce livre.

Nous ne songeons pas plus à confondre le scepticisme qu'à le justifier ; il ne s'agit ni de découvrir de nouveaux motifs de négation, ni de formuler des négations nouvelles. (Subsiste-t-il un argument inédit à l'appui des thèses sceptiques ?) La question n'est point du tout de savoir si le sceptique est fondé à exprimer des négations ou à y persister. Notre tâche consiste simplement à dégager les conclusions logiques, naturelles, nécessaires, du scepticisme contemporain, conclusions non point négatives, il est vrai, mais formellement affirmatives.

Etat d'esprit chez les uns, tendance systématique chez les autres, le scepticisme est chez tous un peu vague, parce que son domaine est infini ; le sceptique le plus souvent

ignore la profondeur de son scepticisme, s'ignore lui-même. Nous demandons au sceptique l'effort de se chercher, de reconnaître l'étendue, la portée de ses négations, puisque les affirmations prochaines sont tout entières impliquées dans ces négations.

Il s'agit donc de définir avant tout les pourquoi du scepticisme, non pas les raisons qu'a le sceptique, mais celles qu'il se donne de douter et de nier. Que le sceptique pénètre donc jusqu'au tréfonds de sa pensée : le secret découvert de ses doutes lui livrera le secret de l'idéal.

Le scepticisme n'est point chez tous également profond, également radical. Il a des degrés ; il se traduit par des nuances.

Entre tant de tendances, nous ne pouvons analyser ici que ce scepticisme qui, sans s'interdire pourtant le droit de raisonner, pousse le plus audacieusement à bout le système des négations. D'un scepticisme absolu se conclurait avec une évidence absolue l'autonomie individuelle et l'orientation esthétique de la conscience autonome. Mais ce n'est point d'un tel scepticisme que naît le trouble de l'heure présente ; le scepticisme vulgaire ne fait point table rase de toute réalité ; la vie force notre adhésion à une infinité de postulats infiniment douteux, et ce sont des êtres bien vivants, ces sceptiques qu'il s'agit de guider à la conquête de l'idéal. Nous admettrons donc, après avoir exposé le scepticisme le plus radical, quelques postulats conventionnels, qui n'ajouteront rien à la solidité de notre thèse, mais en rendront l'exposition plus rapide et plus claire.

Croire un peu, douter beaucoup, espérer plus qu'on ne doute, en ces trois termes se résume l'esprit philosophique : les systèmes succomberont, l'intelligence s'humiliera ; mais, après avoir avoué la chute, il faut bien consentir à l'orgueil de monter.

## II

Nous l'avons dit ailleurs, on peut par trois méthodes atteindre l'idéal. Pas une d'elles n'est inaccessible à un homme de bonne volonté, fût-il étranger aux problèmes de la philosophie et à ses débats.

La première, un peu mystique sans doute, consiste à affirmer notre conception personnelle de l'être, du bien, du

devoir, sans preuves, ni discussions, par cette raison seule qu'elle est la conception la plus haute, la plus pure, qu'il nous soit possible de formuler, et de l'existence et du suprême Bien.

Ainsi une école considérable affirme la certitude de la morale et du devoir. — Concevoir un devoir, c'est, en effet, le créer. Rêver un idéal, c'est le vouloir; la volonté de l'idéal s'impose ainsi à la conscience par une sorte d'évidence intérieure. Elle se passe de la foi, ou plutôt elle-même est une foi. La religion embrasse l'éternel, qui est, en somme, l'idée illusoire du devenir infini; l'idéal domine ce devenir, se révolte au besoin contre la réalité; une volonté agissante la modifie et à son tour embrasse l'infini. L'idéal est ainsi une certitude; ajoutons : toute la certitude nécessaire. En agissant sur la réalité extérieure, il démontre sa réalité propre, et se légitime, comme il se crée, en s'affirmant.

La notion même de l'idéal justifie cette méthode, puisqu'il est, en effet, par définition, la plus haute affirmation de l'esprit. L'idéal est une nécessité de la vie, une nécessité de la pensée. La méthode mystique reconnaît simplement cette double nécessité. Le droit de l'idéal naît au moment même où celui-ci se forme dans la conscience; dès lors, l'affirmer suffit. A concevoir un idéal et à n'en point vouloir la réalisation il y aurait contradiction. En définitive, l'idéal est le seul impératif catégorique, dont l'autorité ne dérive ni d'un postulat métaphysique, ni de l'analyse psychologique.

Il semble qu'un idéal ainsi affirmé soit par essence individuel, propre à l'homme qui l'a conçu, et que, tout personnel, il ne puisse dépasser l'horizon d'une vie humaine. Et, en effet, si l'on en cherche la cause profonde, on ne rencontre que le désir et l'amour. — Je veux ce que j'aime ; ne pas le vouloir m'est impossible.

Mais l'idéal d'une haute conscience ne s'enferme point dans un cercle d'égoïsme; l'homme parfois s'oublie, jamais son esprit ne se détourne des hommes; une grande pensée est toujours sociale.

Pourquoi ne deviendrait-elle pas collective? l'idée ne naît pas simultanément dans les innombrables cerveaux de la foule; qu'est-ce qu'un idéal commun, sinon l'âme d'un seul, livrée à tous, partagée entre tous?

Cette première méthode est une pure méthode d'exposition. Il en est une, au contraire, toute scientifique, qui se fonde sur des faits, s'appuie sur la discussion, sur un sys-

tème de preuves. C'est la méthode psychologique. Beaucoup plus modeste que la méthode positive, qui cherche son critérium dans la « totalisation de l'expérience humaine » et subordonne ainsi la valeur de ses solutions aux acquisitions de l'expérience universelle — et aux démentis que celle-ci se donne, — la méthode psychologique s'attachera, parmi les procédés de l'esprit, à découvrir les procédés les plus généraux, et à ramener ceux-ci, s'il est possible, à un principe fondamental et commun. De ce principe, — s'appuyant sur le postulat de l'harmonie des fins et des moyens — elle induira logiquement la destinée de l'homme, de celle-ci les fins sociales; d'un fait individuel incontestable elle pourra s'élever jusqu'à l'explication, toujours hypothétique, mais vraisemblable désormais, de l'immuable mystère du Cosmos. Embrassant ainsi la morale, la politique, l'éducation, la philosophie première, elle gouvernera l'ensemble des problèmes que soulève la pensée devant l'univers et la vie humaine.

Mais refuse-t-on à l'esprit le pouvoir de s'analyser, de se connaître, d'induire, de généraliser? Reste une troisième méthode, — celle que nous proposons aux sceptiques. C'est la méthode de comparaison. Du rapprochement et de l'opposition des systèmes doit résulter à quelques points de vue la supériorité de l'un d'eux. Ce sont ces points de vue qu'il faut déterminer (21).

## III

Kant a décrit la méthode sceptique : c'est un combat d'antinomies; mais ce combat ne doit pas se terminer par la victoire de l'une des deux adversaires; il se résoudra, quand la raison, juge du camp, aura reconnu que l'objet du conflit est une pure illusion. Ce n'est cependant pas à ce résultat tout négatif que se résigne la méthode sceptique. Elle prétend, au contraire, atteindre la certitude; le doute n'est pour elle que le chemin de la foi. Elle brise donc avec ce scepticisme radical qui nie irrévocablement toutes les croyances, et se rapproche du scepticisme méthodique qui ne détruit la tradition et l'erreur que pour fonder la science.

Mais ce n'est pas à elle que Kant attribue le droit de reconstituer la certitude. Définir la connaissance, ou du

moins les limites de la connaissance, sera le rôle de la méthode critique.

On nous permettra d'élargir la méthode sceptique un peu au-delà des bornes que lui assigne la définition de Kant. S'il y a quelque inconvénient à toucher aux définitions classiques, c'en est un plus grand encore de se servir de termes ambigus ; en fin de compte, les mots appartiennent à tout le monde. Le nom de sceptique est le seul qui convienne à la méthode que nous proposons, parce qu'elle a pour but dernier de comparer des systèmes, et qu'elle constitue ainsi la méthode propre des sceptiques.

La méthode sceptique forme la contre-partie du scepticisme, qui, sous sa forme absolue, représente, si l'on peut dire la totalisation des déceptions humaines et des contradictions de l'esprit. Le scepticisme absolu apparaît aujourd'hui comme le résultat historique du long effort de la critique universelle. Comme la religion, qu'il abolit, il constitue pour nous une tradition lointaine; comme la science, qu'il nie, il a lentement grandi, accroissant de siècle en siècle son domaine de tous les territoires conquis sur l'erreur; immense labeur de libération, qui ne nous laisse plus un argument à formuler, plus une révolte à déchaîner. Tâche grandiose, bienfaisante, et décevante à la fois.

A cette critique manque une conclusion. Il faut construire après avoir détruit. Le scepticisme a pu recevoir de toutes mains des arguments. La croyance est moins éclectique. Où donc retrouver la foi? Choisissez dans la bibliothèque des systèmes. — Sinon créez un nouveau système, qui soit bien vôtre!

Créer ? le sceptique doute de lui-même; il n'ose. Choisir? mais comment? innombrables sont les doctrines, et le sceptique n'a appris qu'à discuter, railler et nier. Sur quelles raisons s'appuierait-il, sur quels principes, sur quels critères pour affirmer que, parmi tant de croyances, telle croyance est la moins funeste, la moins affligeante et la moins fausse? Croire, c'est à la fois créer, comparer et choisir.

La méthode sceptique, pour ranimer la croyance et pour relever l'idéal, doit fournir au sceptique des critères de comparaison et des raisons de choix. Mais il ne suffit pas d'offrir un choix entre des doctrines suspectes ; il faut que la méthode soit créatrice.

Des négations du sceptique se dégagent des conclusions positives, les principes d'un système logique et pratique à la fois. C'est ce système qu'il faut définir, pour l'opposer ensuite aux systèmes que le sceptique a écartés.

La méthode comporte deux phases, l'une en quelque sorte négative, l'autre positive. Le scepticisme, principe d'examen, révisait la croyance. La première opération de la méthode consistera à réviser, à son tour, le scepticisme, bien moins, il est vrai, pour redresser l'œuvre critique des âges passés, (nous pouvons la tenir pour faite et bien faite) que pour reconnaître le fond même de notre pensée.

Il y a deux raisons de vérifier attentivement les éléments de notre scepticisme : la première est une raison de loyauté vis-à-vis de nous-mêmes; le jugement d'autrui n'a aucune valeur dans les questions qui engagent la conscience, et nous trahirions notre conscience en acceptant un tel jugement ; la seconde, c'est l'extrême intérêt qu'il y a à savoir très exactement pour quels motifs nous avons rejeté telle hypothèse, telle légende, telle affirmation ; ces motifs, en effet, peuvent seuls éclairer la comparaison des systèmes.

La révision totale du scepticisme n'irait pas à moins qu'à recommencer le travail infini des siècles sur les traditions et sur les idées. Tâche surhumaine, et inutile. Une révision méthodique circonscrira son propre champ, se réduira aux systèmes fondamentaux et aux éléments essentiels de ces systèmes.

Ainsi la première opération de la méthode aura pour objet de ramener toutes les doctrines à quelques idées génératrices — ensuite, de relier ces idées au plus petit nombre de systèmes possible, — de réduire, enfin, s'il se peut, ces systèmes à un principe général ou, mieux encore, à une méthode commune. L'esprit s'élèvera ainsi de synthèse en synthèse vers l'unité.

Sur ce principe unique ou sur cette méthode le sceptique — c'est la seconde opération — dirigera un examen critique, dans le double but d éclaircir à ses propres yeux les raisons de ses doutes et de définir les premiers termes de la comparaison finale des doctrines. Il ne s'agit donc point ici de condamner ou d'adopter des systèmes, des principes, des méthodes, mais d'en apprécier la valeur. Une fausse méthode n'engendre que de fausses doctrines; mais, pour procéder d'une bonne méthode, toute doctrine n'est pas nécessairement bonne

Ce premier examen ne doit pas être indéfini. Pour le limiter, et, plus encore, pour lui assurer une précision rigoureuse, il conviendra de poser les critères essentiels, qui l'un après l'autre devront concourir à l'épreuve des principes en cause.

Quels seront ces critères?

Il s'agit d'arriver à la détermination de l'idéal. Les critères seront les conditions mêmes de l'idéal. Le sceptique recherchera donc dans quelle mesure les systèmes en présence satisfont à ces conditions, — ou, mieux encore, dans quelle mesure les méthodes appliquées permettent de les réaliser (22).

Un idéal doit se fonder sur une certitude positive ou, du moins, sur un système de certitude; il doit être optimiste; il doit être en harmonie avec nos moyens, il doit enfin être à la fois personnel et social, et pouvoir être tout ensemble individuel et collectif.

Ces quatre conditions fourniront au sceptique ses critères de comparaison et de choix.

Faut-il les justifier?

La dernière tient à la définition même de l'idéal.

L'harmonie nécessaire de la fin et des moyens ne semble-t-elle pas de toute évidence? Définissons-la cependant. L'idéal, par nature, est infini; mais il faut que par nos moyens finis il soit réalisable; l'idéal instinctif de l'homme est le plus audacieux de ses rèves; l'idéal rationnel sera la plus haute chimère accessible à notre plus grand effort. Il sera sublime et humain, et toujours intelligible à la foule, envers laquelle l'élite en reste responsable.

Nous voulons un idéal optimiste; n'y-a-t-il pas contradiction entre les deux notions d'idéal et de pessimisme? L'un a pour principe le désir, l'autre pour terme a le renoncement. L'optimisme réside au fond de l'âme humaine, qui n'a d'autre raison de subir la vie que l'espérance; il est, d'ailleurs, le maître des choses, puisqu'il les interprète, leur donne leur sens final, et que, puissance créatrice, il transforme, en effet, la réalité, modifie les parts du mal et du bien dans le monde.

La certitude constitue la base de l'idéal; elle est un besoin de la pensée; l'esprit ne se repose que dans la certitude; d'autre part, l'idéal ne prend corps que lorsqu'une volonté l'anime, et la volonté ne se soutient point sans la foi. La certitude est-elle identique à la vérité, et, si le sceptique persiste à penser que la vérité échappe éternellement à notre atteinte, faudra-t-il donc renoncer à retrouver l'idéal? Nullement. La vérité n'est pas l'unique forme de la certitude: il existe, à défaut de vérité, d'autres formes de certitude; et contre la vérité même, si elle se révélait oppressive, injuste, immorale, une volonté de justice, un idéal de liberté, une certitude morale, en un mot, ne prévaudraient-ils pas? Contre l'irresponsable tyrannie de Dieu et la cruauté

de la nature les plus hautes consciences n'ont point cessé de s'insurger, et les meilleurs d'entre nous vivent d'espérances sans gages et de certitudes sans preuves.

Le sceptique a jugé les principes généraux ou la méthode commune des systèmes ; il a tour à tour recherché dans quelle mesure tel principe, telle méthode permettait de réaliser les quatre conditions fondamentales de l'idéal. La tâche négative est accomplie.

Il s'agit maintenant d'aborder l'œuvre positive, il faut définir cet idéal nouveau, conclusion logique des négations du sceptique, qu'en dernière analyse nous opposerons, pour exercer un choix, aux systèmes examinés.

Avant tout, un principe général, une méthode.

L'affirmation doit rigoureusement résulter par *a contrario* de la négation; non point par un *a contrario* possible parmi plusieurs *a contrario* possibles; un seul est légitime, il est nécessaire.

A la tradition s'opposera l'expérience réfléchie, à l'autorité la liberté. Condamnez le principe d'autorité, vous conclurez au principe de liberté; condamnez celle-ci, il ne vous restera que l'autre terme de l'alternative fatale : l'autorité.

Le principe (ou la méthode) défini, son application rigoureuse conduira à une doctrine déterminée, à un idéal certain, nécessairement impliqué dans le principe ou la méthode. La tradition implique la religion; l'expérience conduit à la science ; la liberté contient la beauté.

La deuxième opération de la méthode constructive a donc pour point de départ la reconnaissance de l'idéal qui logiquement dérive du principe initial d'affirmation contenu dans le scepticisme. Elle se continue par une série de déductions, grâce auxquelles pièce à pièce se reconstruit l'idéal.

Troisième opération. On vérifiera dans quelle mesure l'idéal nouveau satisfait aux conditions posées comme essentielles à tout idéal viable.

La quatrième opération consiste à comparer aux méthodes d'abord, puis aux systèmes rejetés la méthode et le système général proposés.

La cinquième opération, c'est le choix décisif d'une doctrine directrice.

Celle-ci sûrement dérive, comme sa conclusion logique, unique et nécessaire, de la méthode définie. Pour l'atteindre, par un procédé de division inverse à la synthèse, qui de l'infinité des doctrines nous a conduits à des principes élémentaires ou à une méthode universelle, on déterminera

les systèmes généraux qui dérivent de la méthode ou du principe fondamental, — dans un système choisi les idées directrices qui s'y rattachent, — et parmi celles-ci s'exercera enfin l'option définitive. Comme au début de la recherche, chaque système, chaque doctrine subira l'épreuve des quatre critères posés comme les conditions essentielles de l'idéal. L'épreuve finale achevée, un dernier acte reste à accomplir, l'acte de volonté par lequel le sceptique d'hier en proclamant sa foi inaugure sa mission rénovatrice.

Le scepticisme n'est pas pour nous, avons-nous dit, un objet de discussion, c'est un fait; nous acceptons par hypothèse la légitimité d'un scepticisme radical.

Nous ne nous proposons donc dans ce volume ni d'en discuter, ni d'en justifier les négations. Laissant aux sceptiques de toutes les écoles la tâche de vérifier leurs propres doutes, nous nous bornerons à définir les conclusions négatives du scepticisme et les postulats sans lesquels aucune philosophie ne serait possible. C'est sur ces conclusions et ces postulats que se fondera la philosophie pratique des sceptiques.

Notre première étude aura pour objet de chercher le principe commun des systèmes et des doctrines que le scepticisme a tour à tour rejetés.

Ce principe a-t-il satisfait dans le passé, peut-il satisfaire jamais aux conditions fondamentales de l'idéal? Le sceptique répond : Non; (toute autre réponse impliquerait contradiction avec le scepticisme.) Nous résumerons donc les raisons au nom desquelles le sceptique condamne ce principe.

Alors commencera notre œuvre personnelle. Nous poserons le principe antagoniste du principe condamné; nous en développerons les raisons et les conséquences; nous montrerons ensuite quel idéal découle de ce principe nouveau; nous décrirons le système dont le principe et l'idéal proposés constituent l'unité; s'il remplit les conditions de l'idéal et l'emporte ainsi sur les systèmes qu'a niés le scepticisme, — ce sera la dernière partie de notre tâche d'en faire la preuve, — nous aurons guidé le sceptique jusqu'au but (23).

Mais ici se présente une difficulté grave. Le scepticisme radical rejette tout critérium comme toute connaissance. Comment, au nom de quel principe oserons-nous juger, puis comparer les systèmes? Et, en définitive, de quel droit choisirons-nous?

Dissipons d'abord une équivoque, ou une illusion. Ceux-là s'abusent étrangement qui pensent découvrir un critérium

décisif dans une seule faculté de l'esprit, dans un procédé unique d'étude. L'expérience, pas plus que la raison, ne fournit à elle seule un critérium absolu, ou seulement suffisant, de connaissance. C'est dans la raison que l'expérience trouve en quelque sorte la conscience d'elle-même, s'examine, se juge, développe ses propres conséquences. Et, d'autre part, existe-t-il une notion pure de la raison, qui ne procède de l'expérience? Kant a-t-il irrévocablement démontré que nous ne devons pas à l'expérience les idées d'espace et de temps, et, pour être des formes constitutives de la pensée, ces idées aussi ne sont-elles pas des idées acquises? On traite l'esprit comme une sorte de lieu de rendez-vous où se réuniraient au hasard des éléments hétéroclites. L'esprit forme, au contraire, un tout indissoluble. C'est un organisme, un monde, dont toutes les parties, liées par une dépendance étroite, collaborent ensemble au même résultat. Il n'est guère d'opération de l'esprit où n'entrent en jeu sensation, sentiment, expérience, mémoire, imagination, sympathie, passion, raisonnement, calcul... Et ce qui donne à nos jugements, à nos hypothèses mêmes, quelque valeur, c'est précisément cette emprise simultanée de la réalité extérieure par tous les organes de la pensée. La justesse de nos opinions a pour garantie ce contrôle obscur et continu que nos facultés exercent l'une à l'égard de l'autre.

Si quelqu'une, en définitive, l'emporte sur les autres, c'est le sentiment; mais lui-même n'est-il pas sous la dépendance du raisonnement, de l'expérience, de toute autorité consacrée, science ou tradition?

Le premier état de l'âme humaine, c'est la poésie; et l'esprit réfléchi de l'homme moderne a conservé des formes, des *catégories* esthétiques; c'est ce qui explique à la fois les déterminations du sentiment et l'autorité de la logique.

La logique est l'harmonie de l'esprit; elle procède de ses habitudes acquises, et de la cohésion de celles-ci. Nous appelons vérité toute notion qui concorde avec cette harmonie. Parfois dans le tréfonds inconscient de notre être se prépare peu à peu une harmonie nouvelle; (l'homme n'est-il pas avec lui-même en perpétuelle contradiction?) il peut arriver qu'au conctact d'un fait, d'une idée, surface et fond, nos deux âmes se heurtent, nos deux harmonies discordent; l'alarme de la logique déterminera alors l'explosion du sentiment; puis de nos deux êtres un seul être se refera pour se dédoubler à son tour. Ainsi se déroulent dans la pensée une suite de dissonances et d'harmonies qui

renaissent longtemps les unes des autres avant de se fondre en un accord final.

L'esprit, en dépit de cette dualité de l'être, reste un; nous n'avons qu'une conscience, dont l'équilibre tient à la collaboration de toutes nos facultés; abstraire de l'esprit une faculté, s'isoler en elle, effort illusoire!

Pas une philosophie ne s'y est condamnée. Lorsque Descartes a proclamé le principe de l'évidence, lorsque Kant a entrepris la critique de la raison, ils ont l'un et l'autre implicitement admis la légitimité des opérations initiales de l'esprit exerçant sur lui-même ou sur les choses le contrôle de ses facultés.

Comment expliquer le désaccord des philosophies, s'il était possible d'abstraire de l'intelligence celles, au moins, de nos facultés, dont on peut dire que les procédés et l'intensité sont identiques chez tous les hommes sains?

Comment, d'ailleurs, un sceptique se confierait-il à l'une plutôt qu'à toute autre de ses facultés, quand précisément l'exercice du doute a éveillé sa défiance à l'égard de chacune? Quel plus sûr critère que l'esprit lui-même, statuant avec toutes ses facultés? l'esprit, c'est-à-dire tout l'homme?

La critique et la foi sont les produits d'un nombre indéterminé d'inconnues. Tous les moyens sont bons, à condition qu'on les emploie tous. Persuadez-vous! Persuadez-moi! Croire et convaincre, voilà la grande affaire!

## IV

Les sceptiques n'ont ménagé aux systèmes ni l'ironie, ni l'outrage; mais, lorsqu'elle prétend nous ramener à la foi, la critique contracte une haute obligation de respect. Ne méprisons pas les divinités chancelantes, ni la science, ni la raison, ni les pactes sociaux, ni le progrès, rien de ce que les hommes ont honoré, parce que l'homme qui honore, loin de s humilier, s'ennoblit de la noblesse de son culte.

« Les dieux qui ne sont plus, furent les dieux quand même. »

Les générations, nos aïeules, ont droit à notre piété de petits-fils. L'humanité apparaît vraiment comme un Grand-Être vénérable — c'est une touchante et profonde conception, dont il faut louer Auguste Comte — et l'on ne doit

toucher qu'avec respect aux feuillets les plus déconcertants de l'histoire de la pensée.

Peut-être l'intelligence humaine fut-elle enchaînée dans un infranchissable horizon d'erreur. Peut-être toutes les institutions sociales tombent-elles sous la condamnation qui frappe l'intelligence.

Mais ce n'est certes pas un signe indiscutable d'erreur ou de malfaisance que l'hérédité plusieurs fois séculaire des traditions. Si, comme le pensait Sénèque, où est le nombre, là est l'erreur, l'adhésion des siècles vaut pourtant un bon argument; si, en effet, le consentement du temps, ni l'expérience, n'impliquaient aucune probabilité, où trouverions-nous les certitudes pratiques de la vie?

Respectons la religion, ce premier idéal moral de la jeune humanité; respectons la science, plus antique encore, contemporaine de notre espèce sur ce globe, nourrice de la vie, gloire de la pensée.

Respecter, c'est comprendre; comprendre, presque toujours c'est respecter; le plus souvent la rigueur et le blâme n'attestent que l'impuissance de comprendre. Les meilleures démonstrations se heurtent à des réfutations non moins décisives. Personne n'a jamais tout à fait raison, personne tout à fait tort. Pour juger avec impartialité, essayons d'abord de comprendre. « Qui n'a pas saisi la vérité que contient une erreur n'en est pas affranchi », observe très justement M. Séailles. L'homme est plein de sophismes, d'illogismes, de contradictions. Besogne stérile de les relever. Je voudrais que la critique pût se borner à signaler dans toutes les doctrines les idées les plus belles, les aspirations les plus nobles. Vivons avec tout ce qui nous élève, avec tout ce qui nous fortifie! Combien une critique respectueuse, pieuse, et, si je puis dire, optimiste, serait instructive, féconde, — et respectable! La sévérité n'est juste que lorsqu'entre deux thèses contradictoires il faut absolument choisir. Mais alors même ne condamnons point. Jugeons le bien, sans regarder au mal. Savons-nous jamais si le mal est dans les choses ou dans l'esprit? Respecter en autrui l'humanité et la pensée, c'est, en définitive, honorer encore l'une et l'autre en nous-mêmes.

## V

Peut-être au cours de ce voyage à travers la cité des ruines, — douloureux comme un pèlerinage d'amour, — quelque sceptique, fils d'une race chrétienne, se ressouviendra, attendri, des agenouillements, des mains jointes, des beaux chants religieux de l'enfance. La foi qui suffit si longtemps à ses pères peut lui suffire encore.

Est-il donc rompu pour toujours le charme des légendes dorées, des puretés mystiques, des paradis d'azur ? L'amour s'est-il trompé pendant de si longs siècles ? Le dieu des aïeux, quand nous sommes passés dans le camp ennemi, nous a-t-il à son tour pour jamais abandonnés ? Sceptiques, qui retrouvez vivante au fond de votre cœur la piété du culte héréditaire, n'allez pas plus loin ! agenouillez-vous !

Mais l'idole n'est qu'un symbole. Sous le manteau du Dieu palpite la force infinie. La science dévoilera le symbole, elle révèlera à l'homme les vérités éternelles.

La vérité, ne l'avons-nous pas méconnue ? La poursuivre, n'est-ce point la raison de la vie ? La conquérir, toute la gloire de l'homme ?

Sceptiques, qui goûterez encore l'ivresse de l'étude et l'orgueil du savoir, vous ne leur échapperez plus. Cherchez, pensez, croyez ! Vous êtes sauvés !

Le seul mal de l'esprit, c'est l'angoisse du doute. Et puisse ce peuple croire avec vous en un Dieu libre ou à cette Force inconnue qui régit le destin même des Dieux ! Qu'il ait avili l'idéal, voilà le seul péril. Quand même entre les divinités ennemies se rallumerait la guerre, eh bien ! finisse la trêve de nos impiétés ! La guerre vaut mieux.

# CHAPITRE III

## LE PRINCIPE D'AUTORITÉ

### I

Nous avons défini les conditions de l'idéal. Il s'agit maintenant de ramener les doctrines et les idées directrices de la conscience humaine au plus petit nombre possible de systèmes généraux, et de relier ensuite, s'il se peut, ces systèmes à un principe commun ou à une méthode commune.

Sans doute, il n'est pas nécessaire d'évoquer ici du fond de l'histoire les croyances mortes, les grandes espérances éteintes; celles qui vivent intéressent seules la critique (24).

Notre scepticisme tient surtout peut-être à la confusion des doctrines entre lesquelles se débat l'avenir ; le conflit est partout.

L'église chrétienne, divisée d'abord par le schisme de l'Orient et de l'Occident, puis par le schisme de l'Eglise romaine et de l'Eglise réformée, partagée elle-même par tant de sectes; le spiritualisme indépendant en face de l'athéisme; les rêves d'immortalité oubliés pour les ambitions terrestres; en face de la tradition qui décline, la science qui monte; le positivisme contre l'idéal ; le principe d'autorité en lutte avec le libéralisme ; les institutions hiérarchiques minées par la démocratie égalitaire ; dix conceptions contradictoires de la justice; l'esprit conservateur en butte aux attaques de la doctrine évolutionniste et de l'idée de progrès; la morale d'amour, la solidarité humaine en rivalité avec l'égoïsme dogmatique; la fraternité imposée par la haine; la contradiction violente du nationalisme

patriote avec l'internationalisme ; de l'individualisme avec le socialisme et le communisme grandissants; en un mot, une mêlée générale de toutes les forces intellectuelles ; comment un pareil spectacle n'inspirerait-il pas quelque septicisme à une conscience réfléchie?

Toutes ces doctrines se fondent sur une certaine conception du vrai; leur but commun est le bonheur. Vérité, bonheur, voilà donc les deux pôles de la pensée.

La vérité? — Chaque doctrine a la sienne, sans doute, et aussi ses propres moyens de preuve, tradition, expérience ou raisonnement.

Le bonheur? — Tels le veulent réaliser par la justice, dont tels autres n'ont point de souci. Les uns l'espèrent dans une vie extra-terrestre et immortelle, les autres entendent le posséder sur la terre. Les uns enfin le demandent à Dieu, alors que les autres l'attendent du pouvoir et de la volonté de l'homme.

La définition des systèmes généraux, auxquels il s'agit de rattacher les idées directrices, ne se trouvera pas dans la seule différence des critères de vérité, car il n'est pas de doctrine qui se puisse borner à un critère unique; la divergence des conceptions du bonheur ne suffit pas non plus à délimiter les systèmes, parce que chacune de ces conceptions est complexe et formée d'éléments divers.

La pensée humaine est concentrée dans ces deux affirmations contradictoires : un Dieu Providentiel, souverain arbitre du monde, — l'humanité souveraine sur sa planète, dans un univers vide de Dieu. Sur l'une et l'autre affirmation se fondent deux systèmes de croyance et deux civilisations (25).

## II

Le premier, — le système divin (26) s'appuie sur une métaphysique, dont le postulat fondamental est le dualisme (27) : l'Univers et Dieu constituent deux substances, deux êtres distincts; l'homme, de même, est double, esprit et corps, immortel comme l'essence divine, périssable comme les combinaisons de la matière. Pour idéal le système, ajournant le bonheur, propose une éternité de félicité céleste, prix de la grâce de Dieu, ou, suivant certains,

de sa justice, que nous payons de notre obéissance à la règle morale, de nos prières, de nos œuvres, du sacrifice de la vie terrestre. La misère de l'heure présente est la rançon de notre destin infini ; la résignation devient la vertu supérieure.

Le système divin ne tient pas dans la religion seule. Les écoles spiritualistes se relient étroitement à la religion par leur métaphysique et par une conception identique de la destinée humaine. Si elles s'éloignent de l'idéal religieux, en proposant à la fois un régime de pensée plus tolérant, et un régime social plus ouvert, elles appartiennent au même système par leurs éléments essentiels, et nous démontrerons qu'en définitive elles acceptent de ce système le principe initial et la méthode générale.

La certitude religieuse se fonde sur la tradition, le spiritualisme fait appel à la raison, admet l'individu à l'élaboration de la croyance commune, et assigne ainsi à l'association humaine un principe libéral. Le spiritualisme, en proclamant l'égalité théorique des âmes, a fourni la formule de l'égalité, non point des conditions, mais des droits ; il a ainsi favorisé l'accession au pouvoir de cette élite de la fortune, qui a trouvé dans l'égalité des droits la liberté d'assurer sa supériorité de fait. Rationalisme et spiritualisme ont abouti au gouvernement de la bourgeoisie, sous le nom de régime parlementaire. La tradition religieuse avait institué, avec un gouvernement théocratique ou monarchique, un régime de castes, une civilisation féodale et profondément particulariste. Particulariste aussi est la bourgeoisie moderne. Mais l'idée spiritualiste d'égalité, autorisant des conséquences plus radicales que la parité des droits, se retrouvera parmi les causes de l'unitarisme démocratique.

La souveraineté de l'homme ne s'appuie pas sur la métaphysique ; la foi nouvelle nie la Providence, condamne le dualisme, repousse les sanctions éternelles. Elle ne croit qu'à la vie terrestre, elle ne se confie qu'à l'intelligence et à l'énergie de l'homme.

Elle a cependant un dogme, le progrès. — Dogme nécessaire, car, si misérable aujourd'hui, l'humanité ne peut escompter que la royauté de l'avenir.

Le progrès s'accomplit sous deux formes, à la poursuite d'un double but : progrès de la science, progrès de la justice. En face du parti de Dieu s'est formé d'éléments très dissemblables un parti du progrès; il reçoit de la science sa doctrine cosmologique, de la démocratie son idéal ; il

affirme l'évolution progressive du monde, l'ascension continue de la science, l'espérance illimitée du pouvoir humain ; pour idéal il tend à réaliser la justice par l'égalité, et, pour réaliser celle-ci, il propose — ou impose — aux hommes la solidarité, et prépare l'unité intégrale et définitive de l'humanité. La démocratie, sans doute, ne sait pas nettement où elle va ; l'unitarisme est au bout de son inconsciente logique, parce que, n'apercevant du militarisme et de la guerre que les charges et les périls, la démocratie est naturellement pacifique ; parce que la patrie implique ces deux causes d'inégalité : entre citoyens une organisation défensive fondée sur la hiérarchie, entre nations la supériorité de l'industrie et des armes; surtout peut-être parce que le peuple ne voit dans le patriotisme et la guerre que le passé odieux qui nous les a légués. Quand la démocratie répudierait l'unité, la science l'y conduirait invinciblement, parce que, — nous l'avons démontré — organiser est la fonction même de la science.

Les deux rois ennemis, — Dieu et l'Homme — fondent leur souveraineté sur le même principe, l'autorité. Le dogme est obligatoire, l'idéal imposé; tous les moyens de l'idéal se réduisent à la contrainte. A cet égard le spiritualisme même ne se différencie pas de la religion ; s'il eut le mérite d'affirmer des tendances individualistes, il n'a ni réalisé ni formulé la liberté intégrale. L'autorité domine l'esprit humain.

## III

L'autorité s'affirme dans le système divin tout entier.

Toute religion dérive d'une tradition. Qu'elle découle d'une révélation hallucinatoire ou mensongère, ou qu'elle raconte des faits réels, mal interprétés et sans cesse amplifiés, la tradition s'impose aux croyants avec une absolue rigueur ; qui la discute se déclare impie. L'esprit de tradition suspecte le raisonnement, condamne la critique. Sans doute, il se voit parfois contraint, pour se défendre, de faire appel à quelques faits d'expérience, et même à la raison. Mais la raison, fondée sur la certitude des règles logiques, n'est rien, si elle n'est infaillible. Point d'autorité plus tyrannique ; l'expérience même, lorsqu'elle consiste

en faits connus de tous (s'ils ne sont connus que de certains, ces faits ne constituent plus pour les autres que des traditions), l'expérience incontestée ne laisse rien à la recherche personnelle, elle implique des conclusions autoritaires.

Expérimentale, rationnelle, traditionnelle, toute croyance imposée refuse à la pensée l'indépendance, disons mieux : l'existence. Certitude signifie servitude.

Et c'est pourquoi le spiritualisme, qui substitue à la tradition le raisonnement, relève aussi du principe d'autorité. La croyance spiritualiste n'offre de sécurité qu'autant que, partagée, universelle, elle se fonde sur des motifs impératifs. Quelque respectueux qu'il s'affirme de toutes les doctrines, le spiritualiste n'exclut pas moins de la vérité la foule infinie des hommes qui ne croient point ce qu'il croit.

Quand même les conflits de la vie pratique ne le conduiraient point à abuser de ce privilège de vérité, le spiritualiste n'en aurait pas moins adhéré au principe d'autorité.

Tient à l'autorité, en effet, tout système qui procède des affirmations catégoriques de l'intelligence. Seules échappent à l'autorité les doctrines qui reconnaissent l'indépendance et la souveraineté du sentiment individuel. Dans ces doctrines seules, en effet, l'objet de la vie et le but de l'ordre social ne sont point déterminés par une vérité universelle, exclusive et impérative, mais relèvent, au contraire, des consciences individuelles ; dans ces doctrines seulement le droit de l'individu devient une réalité. Entre l'idée de vérité et l'idée de liberté l'antagonisme s'affirme irrémédiable.

Le spiritualisme, d'ailleurs, admet les mêmes dogmes que la religion ; en confessant la Providence et l'immortalité de l'âme, il accepte l'autorité d'une morale universelle et obligatoire. Le spiritualisme est l'âge raisonnable de la religion, dont l'âge légendaire correspond à l'enfance des peuples.

L'unification des nationalités dans l'histoire s'est accompagnée d'un phénomène d'unification religieuse ; le culte primitif du foyer s'est peu à peu affaibli au profit du culte de la cité ; les religions nationales les ont l'un et l'autre absorbés. Les grandes religions monothéistes prétendent devenir universelles ; leur universalité se réalise dans le spiritualisme, qui, en rejetant les rites particuliers, retient et fond les dogmes communs des métaphysiques. Plus en-

core sans doute qu'à la fusion des nationalités ces grands mouvements de concentration religieuse tiennent à la logique dominatrice de la vérité, de l'autorité.

L'idéal religieux n'est ni individuel ni libre ; une foi commune nous impose une commune espérance; nulle liberté de poursuivre ici-bas un rêve de bonheur; un tel rêve n'est point seulement chimérique, il est criminel. Rien ne compte que l'au-delà de la vie ; il n'est permis à l'homme de s'attacher qu'à des biens, dont la réalité lui échappe, aux joies extra-terrestres de l'éternelle fusion en Dieu. Toute autre joie est sacrilège. Une seule voie ouverte vers le ciel : la pratique assidue des rites prescrits, l'obéissance absolue au code des devoirs. Négligence ou défaillance tombent sous le coup de peines d'une horreur et d'une durée infinies. Obligation et contrainte, responsabilité et sanction, tels sont les caractères de toute morale religieuse.

Le christianisme accepte un Dieu illogique qui, s'il absout parfois les coupables, ne sauve pas toujours les plus purs. Le spiritualisme, du moins, suppose un Dieu juste. Mais comme la religion il enseigne une morale obligatoire; son idéal céleste est impératif, implique la renonciation à un idéal terrestre, l'abdication de la nature humaine.

La religion justifie et soutient les hiérarchies sociales, l'absolutisme féodal et monarchique ; d'elle les institutions reçoivent un caractère sacré, intangible; tout pouvoir établi, venant de Dieu, est immuable. La force humaine divinisée sera arbitraire, et la brutalité légitime. Le protestantisme même s'est en Angleterre, en Allemagne, accommodé d'institutions féodales ; l'idéal bourgeois du spiritualisme français est tout hiérarchique, et les doctrines individualistes qu'il a formulées étaient incompatibles avec les principes d'une certitude absolue et de la domination divine. Il meurt de cette contradition (28), après avoir ouvert les voies — d'un état social d'universelle religiosité — à un état encore inconnu d'irréligion sociale et d'athéisme populaire.

La cause de la liberté lui devra plus d'un argument ; mais par son principe intellectuel, par sa métaphysique, par son idéal impératif d'éternité, par sa morale enfin il demeure lié devant l'histoire à ce système d'autorité, que nous avons nommé le système divin, système de servitude dans l'ordre métaphysique, dans l'ordre politique, dans l'ordre moral.

La souveraineté de l'homme, comme la souveraineté divine, a pour principe l'autorité.

De la science le système tient ses croyances. Il rompt avec la Providence. La science, dit-on, n'exclut pas Dieu; incapable de saisir le secret ultime des choses, loin de s'éloigner de lui, elle ramène à lui. Mais si elle se passe, — ce que nul ne conteste, — de l'hypothèse-Dieu, si pour soulever le monde elle n'a pas besoin de ce levier, que deviendra Dieu ? Cela seul existe qui est nécessaire. Un Dieu inutile n'a pas de place dans l'ordre strict de l'univers. En l'ignorant, la science le nie. Elle n'a rien fait de plus grand que de nous libérer de lui. En l'abolissant elle a détruit un monde, inauguré un monde nouveau.

Mais ce n'est point un monde affranchi qui succède à un monde asservi. La libération religieuse n'a donné à la race humaine qu'une heure de liberté. La science, en effet, n'est ni moins autoritaire, ni moins oppressive que la religion.

L'esprit scientifique, lors même qu'il s'impose le doute, l'observation, l'expérimentation, ne renonce pas à la rigueur mathématique ; les conclusions de l'expérience se développent avec une inflexible logique. La science sociale tend à devenir aussi affirmative que la mécanique, aussi intransigeante que la géométrie. La vérité est ou n'est pas ; qui croit la posséder ne peut admettre ni restrictions, ni réticences ; la science est absolue.

Ce n'est certes point une chose indifférente de constater l'effort jamais interrompu de l'esprit scientifique pour découvrir dans le mystère des choses un principe d'unité, une loi unique, une force unique, une substance unique. Ce n'est point une chose indifférente que la science se fonde sur un déterminisme exclusif de toute volonté contingente comme de tout hasard. L'unité initiale impliquerait, en effet, le retour à l'unité finale, où s'abîmerait toute individualité.

La servitude mécanique de l'âme condamne la liberté pratique. Dans le déterminisme physique et le mécanisme psychologique est contenu le système de l'unité future des nations humaines. L'esprit de la science est un esprit d'autorité.

La démocratie n'est pas moins autoritaire. On pourrait la définir une volonté de justice, volonté sans doute inconsciente encore du terme dernier où elle tend, mais qui, au nom de la justice, poursuit instinctivement non point l'égalité philosophique du droit, non point la réalisation légale de la liberté, mais l'identité des conditions et la parité des jouissances. Résultat qui ne peut être atteint

que par le communisme forcé des biens et l'abolition de l'initiative individuelle.

Idéal obligatoire, qui implique un régime rigoureux de réglementation légale, et, si je puis dire, d'exploitation sentimentale. Car tout d'abord il faut justifier le sacrifice des richesses, des supériorités, obtenir, s'il se peut, des sacrifiés la résignation volontaire de leurs avantages ; l'ordre social fait appel à un principe d'ordre moral.

On constate entre les hommes une solidarité naturelle, l'inévitable participation aux bonheurs et aux misères des autres hommes. On trouve dans ce fait la raison d'une solidarité volontaire, d'un immense concours d'efforts pour le bien commun ; et de cette raison on conclut un principe d'organisation sociale, principe coactif, sous peine d'une rupture d'équilibre, aux dépens de ceux qui pratiquent la solidarité, en faveur de ceux qui s'en moquent. Même acceptée de bon cœur, la solidarité constituerait encore une abdication de soi-même au profit d'autrui, c'est-à-dire au profit de l'autorité, qui, en devenant collective, ne cesse pas d'être l'autorité. Que signifie ce mot de « religion de l'humanité », s'il n'exprime point une revendication d'autorité formulée au nom de la masse contre les individus ? La démocratie consent-elle à la servitude où elle s'achemine au nom de la justice ? La loi, instrument d'une telle conception, sera autoritaire ; la politique, l'administration seront vexatoires et oppressives ; on n'arrête pas les conséquences d'un principe. Comment de la solidarité des citoyens ne pas conclure à la solidarité des peuples ? Au nom de la justice, l'autorité poursuivra l'universelle unité. Voilà le terme du progrès social.

A ce résultat la science aussi concourt. Sans elle, la démocratie y parviendrait-elle ? Décapitée de la science, que pourrait-elle ? Mais l'alliance hétéroclite des deux puissances sera-t-elle durable ? Nous avons entre l'une et l'autre signalé de décisives raisons de divorce ? Quand se produira-t-il ?

## IV

L'autorité ne se soutient pas sans combats. Jamais l'esprit de liberté ne s'éteint. Il est destructif ; pièce à pièce il démembre, il abat les systèmes. De nouveaux systèmes

surgissent, qui, par hostilité envers l'autorité déchue, s'affirment d'abord tolérants, libéraux, fraternels. Mais tout ce qui se crée s'organise; point d'organisation sans autorité. Ainsi de l'autorité à la liberté et de celle-ci à l'autorité le monde moral et le monde social oscillent sans cesse. La morale, la justice, le droit, les idées de bonheur, d'utilité, les devoirs d'amour, de fraternité, les institutions civiles, les institutions politiques, les formes de gouvernement, jusqu'au sentiment religieux, toutes les forces humaines s'orientent tour à tour vers la liberté et l'autorité. Le bouddhisme et le christianisme, pour ne citer que ces grands faits, furent des révolutions libertaires. Que dura la liberté? L'instant d'un éclair entre deux longues nuits. De tant de révoltes l'autorité a toujours profité. De l'universalité de l'autorité l'universalité du scepticisme. L'esprit de liberté n'a survécu que sous le manteau des sceptiques. L'homme jusqu'à présent ne s'est pas senti assez fort pour la liberté.

Il y a dans ce rythme alternatif des deux principes quelque chose de plus qu'une nécessité de la vie sociale : un phénomène psychologique, d'abord, et sans doute bien davantage. La nature humaine est dominée par un double besoin : expansion du moi, et protection; à l'un satisfait la liberté, à l'autre l'autorité. L'initiative tente l'homme, mais l'isole, et l'isolement l'effraie ; en s'associant il se soumet et se rassure. Ainsi le moi, la liberté, s'effaceront devant l'autorité, jusqu'au jour où l'on aura fait de l'autonomie individuelle le principe fondamental de l'éducation.

Peut-être l'univers physique nous révélera-t-il le secret de cet alternance. Les masses, les molécules obéissent à des mouvements successifs de répulsion et d'attraction, de dissolution et de condensation. Pourquoi la loi des mondes et des atomes ne régirait-elle pas le monde social et l'atome humain? La phase nébulaire, c'est la liberté; la phase planétaire, l'organisation et l'autorité.

Mais qu'est-ce, en définitive, qu'autorité et liberté? Ni l'une ni l'autre n'est en elle-même un but. L'une et l'autre, au contraire, offrent de merveilleux instruments à la puissance sociale et à la pensée individuelle. Elles constituent, en réalité, deux méthodes.

Ainsi dans le principe d'autorité, c'est une méthode que le scepticisme condamne; ajoutons : une méthode universelle, puisque les deux grands systèmes auxquels nous avons pu ramener toutes les doctrines vivantes s'appuient toutes les deux sur l'autorité.

Aux yeux du sceptique, les systèmes d'autorité n'ont

point atteint leur but; la plainte humaine atteste une infinie misère. Mais pour définir un idéal nouveau le sceptique a besoin de savoir pourquoi l'homme ne peut de l'un ni de l'autre attendre le salut. N'est-ce pas une question de méthode? L'autorité pouvait-elle réaliser les conditions nécessaires de l'idéal?

Dans le chapitre qui suit nous expliquerons l'échec des systèmes par l'impuissance de leur méthode.

La supposant alors condamnée, nous pourrons tenter, à l'aide d'une méthode nouvelle, de retrouver la foi et l'idéal.

# CHAPITRE IV

## NÉGATIONS ET POSTULATS

Les systèmes ramenés à un principe général, à une méthode commune, l'autorité, il s'agit du juger ce principe, d'apprécier cette méthode. C'est le premier acte de cette révision du scepticisme, avant laquelle le grand nombre des sceptiques ne peuvent ni vis-à-vis des croyants, ni vis-à-vis de leur propre conscience affirmer l'irrévocabilité de leurs négations. Les systèmes fondés sur l'autorité ont-ils formulé un idéal absolu, nous voulons dire un idéal remplissant les quatre conditions posées comme essentielles ? La méthode d'autorité peut-elle réaliser ces conditions et l'Idéal absolu ?

Au sceptique le labeur de ce long procès de l'autorité. Pour nous, qui voulons montrer qu'au fond d'un scepticisme radical existent les éléments d'une philosophie pratique, nous nous plaçons à l'heure où le sceptique a, par hypothèse, condamné l'autorité. (S'il l'acceptait tout à coup au milieu de ses recherches, il aurait cessé d'être un sceptique pour redevenir un croyant.) Notre tâche se borne donc à définir le scepticisme radical, à en rassembler, en quelque sorte, les éléments épars pour reconstituer ensuite ce tout cohérent, ce corps de doctrines vivantes, cette philosophie une et universelle, dont le doute révélait la volonté naissante.

Le sceptique soumettra le principe d'autorité au quadruple critère des conditions nécessaires de l'idéal. Il recherchera si et dans quelle mesure ce principe satisfait et peut satisfaire à ces conditions. Nous montrerons simplement sur ces points décisifs à quelles négations aboutira un scepticisme absolu.

De ces négations même découlent rigoureusement la méthode et les principes constitutifs du système qui fait l'objet

de ce livre. Mais, avant d'en décrire la structure, nous rappellerons, au terme de ce chapître, un petit nombre de postulats élémentaires admis par le scepticisme vulgaire, qui faciliteront la description du système et le jugement définitif du lecteur.

## I

Point d'idéal qui ne se fonde sur quelque certitude ; la certitude donne à l'idéal un soutien logique, elle en constitue ainsi la condition première. Le scepticisme niera que les systèmes autoritaires l'aient réalisée; il refusera à la méthode d'autorité le pouvoir de la réaliser.

Le régime des certitudes embrasse à la fois la connaissance de la réalité physique, métaphysique et cosmique, la certitude morale, qui détermine la destinée de l'homme et la règle du devoir; enfin les certitudes de la vie pratique, c'est-à-dire la sûreté de nos rapports avec la nature physique et la société humaine.

L'esprit humain s'attarde à une conception traditionnelle, assez grossière, de la certitude; il l'identifie avec la vérité, — une vérité universelle, absolue, sorte de prise de possession de la réalité, — Isis livrée nue à nos curiosités profanatrices.

Ce préjugé du vrai, cette hypothèse d'un savoir possible, que valent-ils?

Pas plus qu'aucune religion le christianisme n'a résolu les problèmes premiers de l'être, pas plus la philosophie spiritualiste que la théologie chrétienne, pas plus le matérialisme que la philosophie spiritualiste. Le scepticisme des positivistes français rejetant la métaphysique, et celui de l'Ecole anglaise s'inclinant devant les mystères inconnaissables, ont raison contre l'orgueil de notre savoir.

Qu'est-ce que réalité? Qu'est-ce que substance? Qu'est-ce qu'existence? une volonté divine anime-t-elle le monde? Une Providence attentive à diriger les nébuleuses, assidue à gouverner les hommes? L'univers est-il esprit et matière, ou matière seulement? Matérialisme, spiritualisme, chimères d'égale valeur. Pas plus que nous ne connaissons l'esprit, nous ne savons ce que c'est que la matière, être réel ou véhicule des forces, ou réservoir des forces, ou

phase de condensation des forces. Nous ne savons ce que signifie ce nom de force et ne sommes pas plus avancés quand nous partageons la force en énergies. Nous avons cru longtemps à l'immutabilité de la matière, à la permanence de la force, à la conservation de l'énergie. Et une science nouvelle se lève qui montre la transformation de la matière en énergies, sa dissolution continue et sa finale disparition. La force aussi périt; ne voyons-nous pas périr cette force, entre toutes subtile, la pensée, lorsque s'arrête, avec le mouvement organique, la vie des cellules d'où elle rayonnait? Tout se perd; mais alors l'axiome *ex nihilo nihil* est aussi un mensonge, et, comme l'ont enseigné les cosmogonies divines, tout fut créé de rien?

Qu'est-ce que l'homme? Est-il chair? Est-il esprit? Fils élu de Dieu, ou frère heureux d'un pithécanthrope mort jeune? D'où vient-il? — Question plus pressante : qu'est-il venu faire sur la terre? où va-t-il? L'absurdité de la vie a conduit à croire à une existence immortelle; mais celle-ci, pour être hypothétique, n'est pas moins absurde. Il n'y a d'immortel que la cellule-mère, l'œuf primitif, dont les deux moitiés se divisent indéfiniment sans cesser d'être elles-mêmes, aussi vieilles que le temps, aussi jeunes que l'instant présent. Immortalité, preuve d'infériorité. Cela seul a du prix qui jaillit du néant, passe et fuit, la nuance si prompte, dont au soleil couchant la mer se colore, et qui, sans retour effacée, s'évanouit, la note qui chante et s'éteint, la voix qui disait : je t'aime! L'immobilité majestueuse des montagnes ne vaut pas une pensée qui vole au bout du monde, et le conquiert en le charmant. Quelle immortalité nous promet-on? Est-ce l'immédiat partage de la gloire divine? Est-ce un lointain repos après bien des existences, au terme d'une longue et douloureuse ascension vers le bien? De quoi l'éternelle voyageuse, notre âme, est-elle faite? Quand la recevons-nous? Où siège-t-elle? mérite-t-elle la cruauté ou la joie d'être immortelle? Esclave des sens, esclave de la réalité, esclave de la prescience de Dieu, que serait-elle, sinon le témoin le plus accusateur de son iniquité? Et pourquoi donc existerait-elle? Est-il plus étrange d'accorder à la matière la pensée qu'à je ne sais quelle substance sans forme, sans corps et sans étendue?

Savons-nous mieux l'origine, les raisons des sociétés, leur destinée future?

La grandeur des religions ne mesure que la profondeur de notre abaissement. Leur longue tutelle a-t-elle rendu

l'humanité bonne et heureuse? Ont-elles servi seulement à contenir nos instincts, à protéger la vie des races? Furent-elles même de nécessaires métaphysiques?

Pour répondre il faudrait savoir d'où viennent les religions. De Dieu, répondent les prêtres, et c'est pourquoi elles sont éternelles; et peut-être, en effet, le sentiment religieux est-il un élément natif de la conscience humaine. Peut-être aussi la religion n'est-elle qu'un stade psychologique du développement de l'espèce, ou encore n'est-elle qu'un accident historique, une légende primitive par hasard formée, et qui de contrée en contrée s'est propagée sur les pas d'Atilas inconnus. Une race entière, une espèce d'hommes dans l'espèce humaine, les Jaunes, semblent n'avoir ni légendes, ni sentiment religieux. Mais n'est-ce pas la préexistence du sentiment religieux dans l'âme des races blanches et des races noires qui explique la naissance ou l'adoption des mythes et des dogmes? Qu'est-ce que le sentiment religieux? Se discerne-t-il de ce sens qui peut-être constitue tout l'esprit de l'homme, le sens esthétique? Et la religion fut-elle autre chose qu'un moyen d'en satisfaire les exigences? Est-ce autre chose, le sens du mystère en lequel s'absorbe la religiosité contemporaine?

Mais tout le savoir de l'homme condamne la religion! Astronomie, géologie, biologie, anthropologie, psychologie, histoire, philologie, et le principe de causalité, et l'idée de loi!

Les religions modernes se ruinent l'une l'autre, lorsque, parmi toutes, chacune prétend détenir seule les formules du vrai et du bien. Chacune dans son sein trouve ses propres ennemis : des théologiens qui se contredisent, des hérétiques qui s'excommunient, des sectes qui s'entr'égorgent. Toutes abdiquent, lorsque, au secours de la tradition divine, elles invoquent l'expérience ou la raison humaine. Une religion qui consent à raisonner s'appelle une philosophie; elle n'est pas moins impuissante à édifier la certitude.

L'hypothèse spiritualiste n'est qu'une logomachie métaphysique. Nous nous payons d'inexplicables formules. Tout d'ailleurs se prouve avec une égale clarté. On ne nie pas avec plus de force l'inexistence que l'existence de Dieu. Mais quelles chimères qu'une toute puissance qui ne peut anéantir le passé, qu'une perfection qui embrasserait tous les contradictoires, si elle avait un sens! Les nègres sauvages de l'Ou-Ganda se refusent à discourir sur cet Etre suprême trop grand, trop lointain pour s'occuper de leurs

chétives personnes. Voilà le dernier mot de la théodicée ! Sans doute, de système en système, l'idée spiritualiste s'est allégée, affinée, assagie. Le masque a beau de moins en moins ressembler au visage, sous le masque du spiritualisme on devine toujours la religion.

Reconnaissons la grandeur de la science. Mais de quoi nous assure-t-elle ? Le théisme supprimait la difficulté de la création, l'athéisme supprime celle de l'origine de Dieu. Mais tandis que les théoriciens de l'inconnaissable laissent entr'ouverte sur la métaphysique une porte par laquelle tout le dogme et tout le mythe religieux pourront passer, le positivisme ferme la porte, et nous défend de la rouvrir. Le matérialisme, plus hardi, tente d'expliquer certaines phases de l'être, mais c'est une histoire qui ne commence point et qui ne finit pas. Nous sommes des aveugles perdus dans la splendeur du monde, avides de la contempler, incapables de la concevoir. On ne peut pas dire que la science ait promis de dévoiler les énigmes de l'univers, ni qu'elle les ait dévoilés, ni qu'en ne les dévoilant pas elle ait fait banqueroute. Ce nom de science est équivoque ; il faudrait distinguer de l'idée ceux qui la servent. Les savants ne sont pas la science ; il en est de sages, il en est d'imprudents, ceux qui promettent quelque chose. La science n'atteint pas la réalité, elle construit, elle nomme des symboles (toutes les sciences, jusqu'aux mathématiques, sont des langues) ; sous le nom de lois, elles n'expriment que des métaphores. Savoir, c'est connaître par la cause, dit le philosophe antique. Mais alors même qu'il décrirait tous les antécédents normaux d'un phénomène, le savant n'aurait pas le droit de dire qu'il en connaît la cause ; toute cause est elle-même le phénomène conséquent d'un phénomène antécédent, l'effet d'une cause, et, de cause en cause, pour savoir le pourquoi d'un fait, il faudrait remonter à la cause première, dont l'idée même n'est, sans doute, qu'une illusion nécessaire de notre esprit. La valeur des sciences, que nous avons séparées pour essayer de saisir par fragments le mystère du réel, est subordonnée à la découverte de ce principe des principes sur lequel tout le savoir humain repose, faute duquel nos constructions, à mesure que nous les élevons, s'écroulent. La réalité est infinie, nos moyens faibles et décevants, le temps court ; la science n'est pas fondée à demander crédit. Imaginez combien de siècles a coûtés au génie humain l'invention de la parole, celle du feu, celle de la navigation, celle de l'écriture? Quelle découverte nouvelle a égalé une seule de ces merveilles, de-

puis que l'humanité dénombre les temps de son histoire? Combien de siècles nous reste-t-il pour conquérir l'infini? Jusqu'à présent, plus la science avance, plus l'horizon du réel recule; à chaque découverte, le regard devine l'abîme de l'inconnu plus profond, plus inviolable. Inachevée, notre science nous déroute; son incohérence égaiera l'avenir. Déjà nous en sentons le ridicule; ce n'est pas la seule médecine que nous trouvons nouvelle à chaque tournant de notre vie; la chimie, la physique, la mécanique se métamorphosent deux ou trois fois par siècle. Dans les domaines les moins obscurs la science est pleine de contradictions. Quelle est la loi de l'évolution? La coopération ou la guerre? qui l'emporte, le progrès ou la régression? et qu'est-ce que progrès et régression? A quel criterium du mieux ou du pire les reconnaîtrons-nous? Tout au plus peut-on dire qu'un individu, qu'une espèce, qu'une nation progresse lorsque augmentent ses chances de survie dans l'universel conflit. Mais la survie d'un être implique l'extinction de ses rivaux; nul progrès ne s'affirme sur un point, avec lequel ne coïncide ailleurs un phénomène égal de regression, — justice de la nature, qui se traduit dans l'organisme par la loi du balancement des organes. Tout se transforme. Par évolution lente ou par soudaines révolutions? Qui croire? Cuvier ou Lyell? Lamarck ou Darwin? Lamarck, aux dépens de Darwin, reconquiert aujourd'hui sa gloire tombée. Sera-t-il vrai dans vingt ans que la succession des âges du globe s'est déroulée sans brusques cataclysmes, et que les espèces sont nées des espèces sans connaître les douleurs de l'enfantement? Où va la planète? Doit-elle périr de froid? Retomber inerte sur le soleil dont elle s'est jadis détachée? Redeviendra-t-elle une impalpable poussière de nébuleuse? Notre soleil fut-il une nébuleuse? Que vaut l'hypothèse de Laplace? Combien de temps encore la science s'en accommodera-t-elle? Quel savant assurerait notre savoir contre les savants de demain? Ils n'ont pu même s'accorder encore pour classer les sciences. La science est destructive, elle a aboli les dogmes; elle se détruit elle-même. Qu'elle prétende progresser, cele est la négation même de la science, puisqu'à chacune de ses découvertes elle avoue l'erreur de la veille.

On a cru longtemps la science plus certaine, la religion plus consolante. Et, au contraire, la religion effraie plus qu'elle ne console; mais dans le désastre de la pensée la certitude religieuse, qui du moins ne change point, s'affirme encore supérieure à la mobile vérité de la science.

## II

Pourquoi ni la religion, ni la philosophie, ni la science n'ont-elles pas atteint la vérité? Elles ne le pouvaient pas; l'esprit est débile, ses instruments impuissants. Nous recevons nos certitudes, ou nous-mêmes les créons. Il existe une autorité extérieure, qui a pour procédés la tradition, l'expérience et la logique, — et une autorité intérieure fondée sur l'expérience personnelle et sur ce sens commun, si fièrement infaillible que Descartes lui a permis d'instituer l'évidence. La tradition constitue le capital argument des religions; « l'autorité, suivant le mot de Parker, est prise pour vérité ». L'Eglise protestante, en autorisant l'interprétation personnelle des livres saints, n'affranchit pas la conscience du joug de l'autorité; elle permet seulement le choix entre des traditions parfois incohérentes. Mais les archives du christianisme tombent en poussière devant le dilemme de Strauss: ou les choses divines ne se sont point passées comme la Bible les conte, et la Bible n'est point divine, ou elles se sont passées comme elles sont contées, et ces choses ne sont point divines. Révélations, prophéties, mythes divins, légendes des saints, la tradition religieuse a perdu tout crédit devant notre sévère raison.

Mais est-il plus rationnel le crédit que nous accordons à la Science? Est-ce que pour les ignorants, pour les demi-savants, pour les savants mêmes, dont les plus curieux ne peuvent embrasser qu'un petit nombre de problèmes, les affirmations de la plupart des sciences représentent autre chose que des traditions, des légendes, acceptées de bonne foi et sans contrôle possible? Sans doute, l'industrie nous démontre que la science n'est pas toute vaine; mais possédons-nous une garantie contre l'erreur des savants? et — qui sait? — contre de faciles mystifications? Toutes les sciences, comme l'a dit un savant sont occultes.

Il faut renoncer à coordonner la légende religieuse; mais est-il si facile de mettre d'accord les traditions scientifiques?

Il est vrai, c'est sur l'expérience que la science se fonde, et chacun de nous a le droit, — sinon les moyens, — de recommencer pour son compte des observations, des ex-

périmentations loyalement décrites. L'expérience? Mais d'abord elle suppose une intelligence capable de diriger une observation, des sens capables de l'effectuer. L'expérience nue n'a que la valeur d'un fait; il faut l'interprêter. Et voici une série d'obstacles! Il n'y a pas dans l'histoire de la philosophie de thème plus rebattu que la trahison des sens et la relativité du savoir. De là la distinction si profonde du phénomène et du noumène, de là ces contradictions si fréquentes de nos expériences; toute expérience, en somme, est provisoire; elle ne vaut que sous réserve d'une expérience contraire. Or, point de science certaine si la série des expériences fondamentales n'est complète; mais une série complète implique l'épreuve des deux infinis, l'espace et le temps, par suite la réalité du temps, de l'espace, et leur infinité, qui peuvent bien être illusoires.

Une foule de problèmes, — les plus graves, — échappent à l'expérience : l'existence divine, la nature de la matière et de la force, la causalité... Qu'importent, à côté, les faits secondaires, puisque, faute des notions essentielles, ces faits n'ont point de sens pour nous!

L'expérience attesterait-elle, d'ailleurs, que l'ordre et la succession connue des phénomènes dans notre monde étroit constituent des lois du monde inconnu? Existe-t-il du moins une science supérieure à l'expérience? — Les mathématiques, répondra-t-on. Mais sans l'intuition — et comment se fier à l'intuition? — elles ne progresseraient point, un savant illustre l'avoue, et tel autre en fait une science expérimentale. Mais, expérimentales ou non, toutes les sciences reposent sur des postulats sans preuves ou recourent pour les prouver au raisonnement; l'expérience n'a de valeur qu'autant qu'interprêtée par la raison elle peut être généralisée, érigée en loi.

Elément nécessaire de toute science, principe de toute métaphysique, législatrice de l'existence, que vaut donc la raison? En son nom se sont accomplies des révolutions morales, des révolutions sociales; par la raison l'homme s'est identifié à l'essence divine; par la raison il s'est affirmé le roi des êtres créés. La raison est la souveraine du monde.

D'où donc nous vient-elle? Des sens, de ces interprêtes menteurs d'une réalité chimérique. Elle n'est à vrai dire que la mémoire, la redite des sens. Voilà de tant de désaccords, de contradictions, de conflits l'irrémédiable cause; car, pour y remédier, la philosophie a construit une science, la logique, dont on pourrait croire avec Kant que, née

parfaite, elle n'a depuis Aristote fait aucun progrès, si le large principe de l'identité des contraires, en affaiblissant le principe étroit de contradiction, ne l'avait portée à un degré plus haut encore de puissance. Mais s'ils ont fait de l'art de raisonner la merveille des arts, ni Aristote, ni Kant, ni Hegel n'ont perfectionné la raison même; plus l'humanité raisonne, plus s'accentue et s'aggrave, de siècle en siècle, depuis vingt siècles, la désunion des esprits. La raison prétendait dicter des lois absolues, universelles, s'imposer à tous avec une clarté souveraine, une invincible évidence. Contre l'inexactitude du langage, contre la duperie des formules, contre son goût pour les mots imprécis — infini, perfection, Dieu, âme, cause, atome, — contre ce besoin de sa faiblesse de ramener toutes choses à un principe unique et simple, la logique n'a pu préserver la raison. Dans le verbe commun d'une prodigieuse synthèse se devaient en quelque sorte totaliser toutes les intelligences; mais autant de penseurs et de savants, autant d'adversaires.

Que sera donc une science, dont la certitude supposait l'infaillible interprétation de l'expérience par une intelligence, par une raison absolues?

Mais quand même les désaccords s'apaiseraient, quand même l'entente s'établirait sur les questions fondamentales, quand même les intelligences, nées pareilles, demeureraient identiques, jamais la raison pure ne démontrera ni un dogme théologique, ni un axiome scientifique; Kant, en expliquant que nos conceptions essentielles de la réalité sont de simples formes de la pensée, qu'elles ne reflètent point la réalité, mais seulement la structure intérieure de l'esprit, a du même coup anéanti l'orgueil de la pensée, l'espoir de la science, l'esprit même et la réalité.

Où trouverai-je un guide? Peut-être en moi-même. Une école affirme qu'en tous les hommes existe une humble faculté commune, qu'on nomme en effet sens commun, minimum de logique naturelle, à l'aide duquel chacun peut se constituer le juge de la tradition, de l'expérience et de la raison universelles, et, s'assurant de quelques notions évidentes, s'élever, d'évidence en évidence, aux plus hautes vérités. Qu'est-ce donc que ce sens commun à tous, égal chez tous? Il est la source de l'évidence, et l'évidence est son objet. Connaissez-vous dans l'ordre de la théologie, dans l'ordre de la métaphysique, dans l'ordre de la science, quelque principe également évident pour deux intelligences humaines, pour celle d'un lettré de Paris et celle d'un sauvage des îles Fidgi? Analysons la notion d'évidence.

L'évidence résulte dans ma conscience de la conformité d'un fait ou d'une idée nouvelle avec mes expériences accumulées, c'est-à-dire avec mes habitudes. L'évidence est un effet d'habitude. Elle s'évanouit au moindre trouble porté dans la succession coutumière des expériences quotidiennes. Vérifier, à l'aide du sens commun, le fonds des expériences, des opinions, des croyances traditionnelles, équivaut ainsi pour moi à subordonner à mes habitudes la réalité de l'univers. Quelle valeur accorder à un pareil contrôle? Essayons d'échapper au joug des habitudes, et de vérifier par une sorte de procédé d'expérimentation, comme autant d'hypothèses, les données capitales de l'expérience universelle. Quelle sera, au regard de celle-ci, l'autorité de ma propre expérience? Mes sens ne sont pas mieux informés que ceux d'aucun homme; ils ont leur norme d'erreur, une équation personnelle, qui m'est inconnue, et, d'ailleurs, varie; mon expérience contredira ou confirmera l'expérience universelle; pourrai-je dire qu'elle l'a contrôlée? Je n'aurai obtenu par des moyens personnels qu'une évidence personnelle, et c'est une évidence absolue, égale pour tous, que je cherche.

A défaut d'expérience, je recours à la simple logique naturelle, au modeste bon sens, que nous ne refusons qu'aux insensés. Me donnera-t-il l'évidence? mais le bon sens nous est-il vraiment commun? Comment, s'il l'est, agissons-nous les uns et les autres, dans d'identiques situations, de façons si différentes? Pourquoi jugeons-nous si diversement les plus simples faits de la vie? Les criticistes ont réduit la raison en catégories; le simple bon sens eût mérité qu'ils traçassent les siennes, si, en effet, il ne se confond pas avec la raison pure. Mais les criticistes se trompent; l'esprit ne connaît que des nuances; des préférences subtiles décident nos opinions, aussi variées que les nuances de la pensée et aussi changeantes, car nous ne différons pas des autres seulement, mais presque tout autant de nous-mêmes. Le cerveau est une meule qui tourne sans repos. La mobilité de mes opinions m'inquiète sur la vertu de mon bon sens. Suis-je assuré d'être envers moi-même toujours sincère? Mes sens ont leur équation; comment ma raison n'aurait-elle pas la sienne? Il y a des modalités, il y a des maladies mentales. Mon cerveau est-il sain? Il y a des fous. Quelle garantie ai-je de mon bon sens? Ne sais-je pas que la vigueur, la lucidité, la joie créatrice de ma pensée tiennent à la richesse de la substance grise où elle s'élabore, et, en fin de compte, à quelques grammes

de phosphates? Ma pensée même, comment apparaît-elle en moi? Est-elle spontanée, ou ne luit-elle dans ma conscience que comme un reflet d'actions mécaniques, involontaires, inconscientes? Est-ce une chose réelle que l'esprit? Je ne sais de mon moi qu'un fait certain, sa fuite éternelle.

Quelle estime ferais-je donc de mon humble raison, quand je vois succomber dans la recherche du vrai la superbe raison de tant de grands hommes? Quel crédit accorderais-je à mon humble bon sens, me fût-il commun avec tous les compagnons de mon angoisse, quand sur aucun point je ne vois entre eux d'accord réalisé? Le sens commun n'existe pas. L'évidence commune se refuse à moi; je ne puis cesser d'être moi-même pour devenir tout le monde. Le principe cartésien n'a pas réconcilié deux adversaires. L'évidence est ce qui nous divise le plus. L'autorité intérieure ne vaut pas mieux que l'autorité extérieure.

Infaillibilité de la science! Infaillibilité de la religion! certes, si, comme dit Nietzsche, nous tenons pour vérités les affirmations irréfutables, la science et la religion sont également vraies, également invincibles, car nous n'avons, en définitive, d'autre raison de conclure à l'erreur de l'une ou de l'autre que l'obligation de choisir entre elles. Cette obligation malheureusement ne s'élude pas, parce que les deux plans, celui de Dieu, celui de la science, se heurtent trop pour subsister côte à côte. Tout croire? on ne peut. Est-il plus sage de ne rien croire? Mais que croire? La grande misère de la pensée consiste en ceci que, se sachant abusée, elle ne peut connaître jusqu'à quel point elle l'est. L'inconnaissable, qu'on a cru délimiter, embrasse la réalité entière.

Si le savoir nous échappe, comprendre suffit, affirme un philosophe contemporain. Mais comprendre est d'un degré plus difficile que connaître; on ne comprend pas tout ce qu'on croit connaître.

Des hypothèses basées sur des hypothèses, voilà toute la science, voilà le trésor de l'esprit humain. A jamais le réel se dérobe à nos yeux.

Nous vivons dans un songe; chacun de nos regards, chacune de nos pensées crée autour de nous, en nous-mêmes, d'illusoires fantômes; ils s'installent dans cette chimère qu'est notre vie, dont nous ne savons ni de qui nous la tenons, ni pourquoi nous l'avons reçue, ni de quel prix elle peut-être, ni ce qu'elle est. Tout est faux, tout ment, l'univers, la science, l'esprit. Ce fond des cho-

ses que nous cherchons n'a point de sens; de toutes nos idées la plus illusoire est l'idée de vérité.

Le scepticisme, la seule doctrine qui ait vécu aussi longtemps que l'humanité, anéantit toute certitude, abolit tout espoir de certitude. — Condamnation définitive! Mais le savoir positif, la science certaine ne constitue pas toute la certitude. A côté de ces vérités surhumaines, pour les compléter, — à défaut d'elles pour les remplacer, — s'offre une certitude moins complexe et plus proche de l'homme, aussi grandiose pourtant, et qui peut-être embrasse tout ce qu'il est nécessaire à l'homme de savoir, non ce qui est, mais ce qui doit être; elle se nomme la certitude morale.

## III

La certitude morale constitue le second élément de la certitude complète. Elle comprend le problème des fins et celui de la morale. On l'atteint en général par la métaphysique; mais quelques-uns en font la base de celle-ci.

La religion résout le problème des fins, elle enseigne une morale précise, et pour caution fournit un système métaphysique. Mais ce système, le scepticisme le rejette et avec lui s'effondrent et la morale et les espérances dernières.

Le spiritualisme, lorsqu'il donnait pour gage à la certitude morale une certitude métaphysique, n'était pas plus solide.

Kant et Renouvier, substituant à la certitude métaphysique la croyance, ont fondé une métaphysique sur la certitude morale; mais ils n'appuient celle-ci que sur le postulat logique de la justice de Dieu.

De la cosmologie on ne saurait inférer ni les fins de l'homme ni une morale; ignorant Dieu, nous agirons comme s'il n'était pas; la démocratie et la science proposeront à l'homme une fin terrestre et une morale utilitaire.

Pas plus que la tradition, l'expérience ne décide rien dans cet ordre. Que peut la raison, sinon édifier des hypothèses, que ni la preuve ni le contrôle n'atteindront? Dominé par la tradition, le spiritualisme, en recevant d'elle une métaphysique, a cherché des preuves logiques et perfectionné les hypothèses.

Kant admet l'évidence et l'autorité catégorique du de-

voir. Or il est juste que celui-là soit récompensé qui accomplit son devoir tout entier. La vie terrestre n'est rien moins qu'une juste distribution de récompenses ; la justice réclame donc une autre vie réparatrice; celle-ci suppose une âme immortelle, qui devient possible à cette condition : Dieu existe. La certitude morale donc est absolue ; supérieure à toute certitude, elle est la source de toute vérité. On peut la formuler : il est juste que la justice soit ; donc la justice existe. Etrange postulat ! Et pourquoi la justice existerait-elle ? L'idée de justice n'est-elle pas une catégorie de la raison, une forme que nous imposons au monde moral, une entité beaucoup plus suspecte, en définitive, que le temps ou l'espace, et infiniment moins nécessaire à l'équilibre de l'univers ? Au nom de la raison, par les mêmes procédés logiques, avec la même force l'esprit aboutira à des conclusions contradictoires et non moins légitimes, s'il nie la justice divine, la responsabilité humaine, si dans le concept du juste, qui implique en Dieu une mentalité humaine, il signale, pour la dissiper, une illusion de plus. L'inutilité de la douleur, même à titre d'épreuve, ne contredit point à l'existence d'un Être suprême inintelligible pour nous ; mais elle dément la bonté et l'équité d'un Dieu providentiel et l'hypothèse d'une éternelle justice. (Justice et providence n'ont-elles pas le même sens ?)

La conscience individuelle pas plus que la raison universelle n'affirmera une certitude morale. Tout au plus admettra-t-elle cet axiome que nous ne sommes pas faits pour un but supérieur à nos moyens; on tremble, — si faibles sont ces moyens ! — de l'iniquité des sanctions sociales ; que pèsent-elles pourtant au prix de cette incommensurable injustice, la justice de l'éternité ?

## IV

Folie l'ambition du savoir ! Folie l'audace de la foi ! Il faut vivre pourtant, et la vie avoue d'innombrables certitudes ; chacun de nos actes implique une certitude pratique. Dans l'ordre matériel, pour agir et pour vivre, nous sommes contraints d'admettre la conformité de la réalité et de nos sensations, ou, du moins, la constance de nos rapports avec la réalité. Comme à nos sens, il faut nous

confier à notre raison. Et ce n'est point assez : la vie pratique exige encore l'adhésion aux coutumes traditionnelles, à l'expérience universelle, à la valeur du savoir et de l'industrie humaine. On n'échappe pas plus à la civilisation qu'on ne s'évade de la réalité ; et c'est bien la suprême misère que du legs de la vie il faille accepter notre part entière d'héritiers, participer au mensonge, et vivre la chimère.

La vie sociale n'est qu'un asservissement de toutes les heures aux erreurs, aux utopies, aux superstitions du plus grand nombre. Joug d'autant plus dur qu'il étreint les facultés les plus délicates de l'esprit, les plus intimes aspirations de l'individu. Où trouverai-je ici une certitude? Entre la tradition, les doctrines scientifiques, les systèmes logiques, entre l'esprit conservateur et l'esprit révolutionnaire, conflits sans nombre, que le temps ou la force résolvent, et non point l'expérience ni la raison. Pas de critérium, et pas de principe commun ; tel parti s'appuie sur la métaphysique, tel autre la nie. Il n'y a point de science de la vie sociale ; la méthode d'autorité pour et contre tous les régimes fournit des armes, elle ne réalise au profit d'aucun l'accord des volontés.

En définitive, entre l'esprit de l'homme et la réalité un abîme s'ouvre infranchissable; pas plus dans l'ordre physique que dans l'ordre moral, pas plus dans l'ordre social que dans l'ordre métaphysique, l'espoir d'atteindre un jour la vérité ne nous est permis. Jamais nous ne posséderons la certitude intellectuelle.

## V

Nous ne savons vraiment qu'une chose : c'est que nous ne sommes pas heureux. Quelque optimiste que soit le cœur de l'homme, l'expérience et le raisonnement le conduisent au pessimisme. Optimisme signifie à la fois interprétation satisfaite de la réalité et volonté confiante du mieux. Le cœur veut espérer, la raison ne voit que des raisons de désespoir.

L'idéal doit être, selon le cœur, optimiste : la volonté peut dominer la réalité, et la raison lui doit dès lors attribuer un sens moins hostile, plus clément.

Parmi les systèmes fondés sur l'autorité, en est-il qui

réalisent ce caractère d'optimisme dont nous avons fait l'une des conditions essentielles de l'Idéal ? Une histoire du pessimisme remplirait presque l'histoire du développement moral de l'humanité. Pessimistes, toutes les religions le furent, et non pas seulement les religions de l'Inde, de la Perse, de la Mongolie et les anciennes religions de l'Europe, non-seulement l'islamisme et le christianisme, non seulement le fétichisme des nègres et les cultes sanguinaires de l'Amérique, mais les croyances mêmes de l'antique Egypte et jusqu'au paganisme. Les dieux humanisés, zoomorphes ou purs Esprits, — alors même que l'épouvante des peuples les conjure, les apaise par ces titres d'êtres parfaits, de Pères souverainement justes et bons, — les dieux, en définitive aussi passionnés que l'homme et infiniment plus puissants, lui sont infiniment redoutables; toute religion est un système de terreur, sous lequel l'espérance est condamnée: servitude dans la vie, servitude dans la mort. La plupart enseignent le mythe désolant de la déchéance. Responsabilité héréditaire, obligation de rachat, honte du dogme chrétien. L'action suspecte, le désir criminel, la joie maudite, la vie honnie jusque dans ses sources, et pour lendemain de la vie une éternité de supplices ; à cause de nos crimes ? non pas, mais parce qu'il a plu au Dieu parfait ; quelle plus effroyable conception imaginée pour désespérer l'âme humaine ? Car l'homme peut affranchir son corps mortel ; il ne soustraira pas son essence immortelle à l'éternelle douleur.

Tout système qui ajourne l'espérance est pessimiste ; ceci, avec les religions, condamne le spiritualisme libéral ; s'il n'abolit pas la vie terrestre au profit de la vie future, s'il n'interdit pas dès ici bas la joie et l'espérance, s'il a tenté de redresser la personne humaine, le spiritualisme, — cette théologie républicaine, — est parfaitement illogique, puisque la vie, en effet, est de nul prix pour quiconque attend des récompenses ou des châtiments éternels ; et, puisqu'il est illogique, il est impuissant.

Quel état, d'ailleurs, fera le sceptique d'un idéal qui se fonde sur ces indémontrables postulats : l'immortalité de l'homme, l'équité de Dieu ?

L'athéisme, du moins est-il optimiste? Ouvre-t-on à l'homme un vaste champ d'espérance et lui démontre-t-on que la vie est heureuse, parce que l'on proclame sa souveraineté sur la nature? Le parti du progrès attend de la science l'amélioration des conditions matérielles de l'existence, et de la justice la réalisation du bien social. Depuis

que Condorcet a formulé la thèse du progrès humain, depuis que la science, avec la doctrine de l'évolution, en a, si l'on peut dire fait la métaphysique, (métaphysique athée, mais le progrès n'implique-t-il point, au contraire, dans la nature une volonté consciente, un Dieu?) tout l'effort de trois ou quatre générations d'hommes a tendu à développer le progrès sous ces deux formes : science et justice. La société de transition qu'est la nôtre entre le régime religieux et féodal et un régime démocratique et athée, si différente déjà du passé, si pleine de l'avenir, est-elle vraiment plus heureuse ou plus morale que la société ancienne? Nous connaissons aussi bien nos misères, et n'en souffrons pas moins. Si du présent nous inférons l'avenir, le progrès n'est qu'utopie! La science, n'ayant rien fait pour la morale, n'a rien fait pour nous rendre heureux ; et, comme si l'heure présente n'était pas tout pour nous, elle ajourne à des siècles lointains l'ère future du bonheur. Son rôle social ne va pas plus haut qu'à armer l'industrie d'engins puissants ; on a fait d'elle un moyen de fortune. Elle dompte, dit-on, la nature ennemie ; elle-même est une ennemie autrement redoutable. Impassible et dure, elle ignore la souffrance et méconnaît les instincts. Au servage de la glèbe elle a substitué la servitude de l'atelier. Doctrine d'esclaves, la philosophie de la science regarde les individus comme les cellules de l'organisme social ; tout ce qui fit la gloire de la vie, joie, liberté, initiative, amour, orgueil, beauté, elle l'ignore ou l'immole à l'unité sociétaire ; elle a bien préparé les voies au despotisme démocratique.

L'objet du progrès, suivant la démocratie, c'est la justice. Quelle qu'en soit l'origine, la justice est aujourd'hui plus qu'un instinct humain, elle est devenue un pacte social. De l'idée de sanction à celle du droit entre individus, de celle-ci à un droit de la personne sur la société, impliquant un devoir réciproque de la société envers les personnes, le domaine de la justice n'a cessé de grandir. La morale humanitaire les confond dans un devoir unique : la solidarité. Pas de notion plus claire en apparence, et plus obscure en réalité que la notion de justice. A chacun selon ses œuvres, disait la religion. A chacun selon son pouvoir, répond la doctrine individualiste. La démocratie élargit la formule : A chacun selon ses besoins. Ainsi se trouve altérée la notion originelle : il ne s'agit plus d'équilibrer les avantages et les services de chacun ; le fort produit pour le faible, l'homme habile pour l'incapable, l'homme laborieux pour l'indolent. Conception radicalement contra-

dictoire avec un code de justice distributive, fondé sur la responsabilité individuelle et sur l'équivalence de la faute et du châtiment. Le mérite est aboli ; l'effort devient duperie ; la production s'avilit et diminue ; la justice sociale n'aura fait qu'aggraver la misère humaine. Est-ce tout ? L'organisation de la justice ne résultera que d'un effort immense et continu d'autorité pour définir d'abord les droits respectifs de chacun, ensuite pour en imposer le respect. Le règne de la justice implique des revendications violentes et sans trêve et, quel qu'en soit l'objet, un éternel combat. La justice, c'est la guerre. Est-ce là un idéal optimiste ?

La justice démocratique conclut à l'égalité non point seulement des droits, mais des conditions. Vivre sous le joug d'un niveau uniforme, universel, est-ce un idéal ? Est-ce une doctrine optimiste celle qui m'interdit l'épanouissement joyeux de mes désirs et de mes facultés ?

L'égalité conduit à l'unité. Est-ce un idéal optimiste cette conception d'une humanité en tous lieux pareille et pareillement asservie ? Plutôt que la monotonie, que l'ennui d'une telle existence, ou la liberté des bêtes sauvages, ou l'identité du néant !

Du pessimisme universel où trouver la cause ? Assurément dans la méthode d'autorité. Tous les systèmes, tous les régimes prétendent imposer un idéal obligatoire et commun. Tradition, expérience, logique y concluent aussi, étant impératives. L'opinion commune n'admet qu'une sorte de vie normale, qu'une seule façon d'être heureux, qu'un idéal. Mais il y a contradition formelle entre ces deux principes : idéal et obligation. L'idéal se définit en effet la plus haute espérance que conçoive la conscience individuelle; pas plus qu'on ne me contraint à croire, on ne me contraint à espérer et à vouloir ; mon idéal n'appartient qu'à moi ; il est de mon âme le plus intime, le plus inviolable secret. Autant de bonheurs possibles que de têtes et d'opinions ; l'idéal est infini ; chaque conscience a le sien, a droit au sien.

## VI

L'idéal doit être en harmonie avec nos moyens. C'est la troisième condition proposée. L'idéal immortaliste la rem-

plit-il ? Non; peu ou point responsables, nous ne sommes dignes ni d'une gloire ni d'une infamie éternelles. L'idéal de progrès et de justice égalitaire ? Non ; inégaux par nature, nous aspirons, d'une conscience claire ou obscure, à l'inégalité; insatiable, le désir nous exalte sans repos au-dessus de notre condition, hors de nous-mêmes ; rien ne l'apaise ; nous voulons plus que nous n'avons, plus que les autres n'ont, toujours davantage. Ni les religions, en ajournant nos espérances, ni les paroles des sages, prédicateurs de modération, n'ont rien gagné sur la nature ; le désir nourrit la vie et nous ne pouvons cesser de désirer qu'en cessant d'exister. L'inégalité est le vœu de la nature et la loi de la vie.

Les systèmes d'autorité ne réalisent donc point cette nouvelle condition de l'idéal, l'harmonie de la fin et des moyens.

De tous points leurs régimes moraux, politiques, éducatifs méconnaissent et contrarient et nos facultés et les aspirations de la nature, — et de là leur stérilité.

La conception morale domine dans le système divin l'éducation et la politique. Elle est fondée sur deux principes : l'obligation et la sanction. De l'une et de l'autre on peut dire qu'elles sont à la fois impuissantes et immorales.

Impuissantes : voyez combien est faible la moralité contemporaine. Qu'attendre, en effet, d'un régime de prescriptions si étroites qu'elles ne laissent au cœur nulle initiative où s'exalter et se dépenser ? D'un régime de sanctions où, comme l'esclave avili, l'homme libre peine et souffre sous la trique d'un dieu-bourreau ? Immorales : car il n'y a point de moralité à me résigner à l'inévitable, à accomplir ce qu'on m'affirme être le bien sous des menaces ou en vue de récompenses également démesurées ; la contrainte, en stérilisant la bonne volonté, supprime du même coup la moralité.

L'autorité politique, servante de l'idéal divin, gouverne et soutient par d'identiques moyens, — réglementations et sanctions — l'ordre hiérarchique de la société. Hostile à l'esprit d'initiative, elle abolit la personne, et, si elle n'inspire le dégoût résigné de l'action et de la vie, provoque la haine et la révole.

Il y a deux types d'éducation, l'un militaire, je veux dire uniforme, rigoureux et rude, ignorant les dissemblances des tempéraments et des intelligences, qui ploie l'homme dès l'enfance à la servitude future ; l'autre esthétique, libre, varié, joyeux comme la nature, qui prépare la conscience de l'enfant à la maîtrise d'elle-même, et la guide vers l'har-

monie sociale dans le culte de sa propre noblesse et de sa propre beauté. L'éducation militaire du système théocratique n'a fait et ne pouvait faire qu'une race dure, haineuse, vulgaire. Toutes les espèces terrestres ont besoin de lumière et d'air.

La démocratie subordonne la morale à sa conception sociale. Egalité, unité, uniformité, réglementation infinie, contrainte continue; tyrannie des majorité (parfois sous le nom de majorité une minorité sectaire gouvernant la masse docile) ; la loi, trop étroite, souvent violée, — autre forme de tyrannie ; l'individu, atome social, traité comme une quantité inconsciente ; système stérile et odieux.

Faute de base métaphysique, la morale est une mystification ; on la nie comme telle ; il existe une école amoraliste, l'école de la vie, dont l'opposition apparaît flagrante avec une morale de restrictions. Mais la démocratie ne peut rompre avec ses habitudes de moralité chrétienne, et, d'autre part, la morale demeure l'auxiliaire nécessaire de la loi pour la réalisation de la justice sociale. Où trouver la formule de cette morale nouvelle ? Certes, c'est une vue bien mesquine de condamner la morale par le motif qu'elle a éternellement varié ; les variations du devoir, en attestant la persistance du principe moral, prouvent seulement l'erreur et l'impuissance des codes moraux, et montrent que la moralité est affaire d'intention, non de casuistique. Que les prescriptions varient donc avec les conceptions métaphysiques et les états sociaux, ces variations sont aussi nécessaires que légitimes. La science, équivalent nouveau de la métaphysique, formulera-t-elle une morale nouvelle ? De quel droit la science, qui n'a pu déchiffrer le monde physique, prétendrait-elle gouverner le mystère du monde moral ? A défaut de morale scientifique, on cherche à constituer une science de la morale. Mais la morale ne se prouve pas ; on ne fonde pas la morale. La morale est d'un autre ordre que l'intelligence et la science ; voilà pourquoi les théoriciens de la démocratie lui donnent pour principe le sentiment de la solidarité ; ils prétendent que nous aimions notre hypothétique devoir humain. Mais si le solidarisme se heurte à notre méfiance, quand il nous affirme l'identité constante de notre intérêt égoïste avec l'intérêt commun, il ne peut obtenir de la bonne volonté toute nue le sacrifice de nos avantages. D'où la nécessité de lois sans nombre, de sanctions sans mesure, de contraintes sans fin. Absorbant l'individu dans l'Etat et n'exigeant plus qu'une bonne conduite sociale, la conception solidariste abolit la morale

intérieure et individuelle, et tarit ainsi la source profonde de la moralité humaine. Un code national de morale sera donc nécessaire pour régler la conduite extérieure, et ce code doit suffire à tout. Une telle conception n'est pas plus humaine que la conception chrétienne, dont elle continue la tradition avec autant de contrainte autoritaire et de grandes chances d'infériorité pratique.

L'éducation sera scientifique, c'est-à-dire dogmatique dans son enseignement et rigide dans ses procédés. Comme l'éducation théologique, elle préparera l'enfant à l'esclavage social (est-on moins esclave pour obéir à dix millions de maîtres ?) Il s'agit d'organiser une société d'hommes égaux ; mais l'égalité ne sera jamais qu'extérieure; on ne réduira pas au même niveau les esprits et les volontés morales ; l'éducation négligera donc l'homme intime, l'âme, elle s'attachera comme la morale sociale aux manifestations extérieures prévues, mécaniquement réglées. L'enfant-machine, n'est-ce pas chose plus outrageante encore pour la nature que l'homme-machine de l'atelier ?

## VII

L'idéal des systèmes spiritualistes et religieux est collectif, en ce sens qu'il est commun à tous; personnel aussi, parce que la tâche du salut est personnelle ; il est social, en tant qu'il organise et soutient la hiérarchie politique. Mais il n'est pas individuel ; il n'est permis à personne de concevoir un idéal indépendant de l'idéal commun.

La démocratie n'a qu'un idéal social, — nécessairement collectif, et qu'elle impose : — l'individu n'existe que comme élément et serviteur de la société; nul n'est admis à nourrir un rêve de vie personnelle, ni un plan inédit d'existence sociale. Le principe d'autorité ne permet point de réaliser l'ultime condition de l'idéal cherché.

Ainsi rien ne reste debout ; les religions se condamnent l'une l'autre ; le principe religieux succombe devant l'infinité des expériences dont notre vie est faite; en métaphysique, chacun croit ce qu'il peut ou ce qu'il veut, et le seul bénéfice des études métaphysiques est d'en prouver à jamais l'impuissance; la science n'est qu'un amusement intellectuel; de tous côtés elle trouve des obstacles, dans l'erreur fondamentale des sens, dans les illusions de l'es-

prit, dans les mensonges de la logique, dans les contradictions de l'expérience et de la raison, dans leurs mutuels démentis, dans la variation infinie des opinions humaines; obstinés à chercher le simple dans le complexe, tous les systèmes se heurtent, entre-détruisent leurs affirmations; seules les négations subsistent. Si quelque réalité existe, toute réalité est possible, mais nous ne pouvons pas même affirmer que la plus logique soit probable; la probabilité même ne fixerait pas l'esprit humain, inassouvi de chimères. Tout, hors de ce que j'appelle moi, et dans ce moi, tout est illusion et mensonge. Devant la critique sévère du sceptique s'écroulent tous les édifices de la pensée. Acharné à la poursuite du bonheur, l'homme n'en a même pas su tracer la formule. Les religions, filles de l'épouvante, règnent par le glaive, n'offrent au grand nombre au delà de la mort qu'une éternité de supplices. Et sous le joug divin si docile est devenue l'âme humaine à la servitude que, même dans ses rêves d'avenir, elle ne se dégage pas de la formule, — catholique au sens propre du mot, — d'un ordre social réglé — tel par la prescience de Dieu l'ordre cosmique — par l'infaillible science humaine; étroitement gouverné par les lois et les magistrats; d'un ordre unitaire, garantissant à tous un bonheur égal et uniforme, et dont la perfection dernière s'ajourne à la perfection du progrès, comme si le progrès était une espérance, comme si ces stades du progrès, qui se nomment des noms de Prométhée, de Bouddha, de Jésus, de Galilée, de Laplace, représentaient des étapes ascensionnelles de la morale et du bonheur. L'homme tertiaire n'était pas moins heureux, et peut-être valait mieux que nous. Morales de sacrifice, à prescriptions obligatoires et à sanctions, la morale religieuse et celle de la démocratie ne se distinguent ni dans leurs origines, ni dans leurs moyens, ni dans leurs résultats.

Le libéralisme n'a brisé les hiérarchies sociales que pour livrer l'individu au joug des majorités; les nobles jadis étaient libres, il n'y a plus de nobles, et plus d'hommes libres. La justice égalitaire n'est pas moins dure que le droit de la force.

La science a détruit les assises du monde religieux; mais la religion avait par avance stérilisé l'espoir de la science: elle lui léguait le dogme humanitaire.

Pour conjurer le désastre de leur ruine commune, de généreux esprits ont tenté l'effort de les réconcilier. Ils admettent une religion évolutive, capable de se modeler sur les données changeantes du savoir humain; la science

ne reconnaît-elle pas aussi un domaine de l'inconnaissable, où la conscience peut retrouver son Dieu? Mais comment déterminer les droits respectifs et l'apport de chacune dans la croyance nouvelle? Où fixer les frontières de la contingence, droit de Dieu, et du mécanisme, loi de la nature? Mais l'esprit même de la religion et l'esprit de la science se révoltent contre ce pacte de réciproque humiliation. L'une a pour loi la parole, l'autre le fait; l'une est immuable, l'autre ne cesse de marcher et de détruire; alors que la science s'enferme dans la nature, la Religion condamne la matière. Alors que la religion fonde son autorité dans le passé, la science attend la sienne de l'avenir; elle promet à l'esprit humain le secret de la toute-puissance; comment s'allierait-elle à une doctrine de souveraineté divine? L'antagonisme initial de la foi et de la science éclate dans le mythe naïf de la Genèse; il grandira avec les siècles; nul artifice qui puisse l'effacer. Entre ces reines ennemies il faut choisir, et s'il n'existe point d'assez fortes raisons pour que le sceptique retourne à la foi, il n'en est pas d'assez décisives pour que le chrétien l'abandonne. « Pas plus une chose qu'une autre », disait Pyrrhon. Il ne reste de la religion que le drame de sa légende, du spiritualisme immortaliste que l'horreur esthétique de la mort, de la science que la mémoire de ses efforts libérateurs et la poésie des éternelles métamorphoses et d'une espérance infinie.

En définitive, le scepticisme, en condamnant la méthode d'autorité, formule une négation universelle à l'égard des grands systèmes entre lesquels se partage l'inquiétude moderne.

Leurs conceptions de l'idéal ne sont point optimistes; elles ne sont point en harmonie avec la nature humaine; elles n'autorisent point un idéal individuel, c'est-à-dire qu'elles nient à proprement parler l'idéal; c'est au principe d'autorité qu'il faut imputer et leurs insuccès dans le passé et leur impuissance dans l'avenir. Le principe d'autorité repose enfin sur une fausse notion de la certitude, jusqu'à présent cherchée dans une vérité possible, nécessaire, impérative. Vérité, science, intelligence, sources d'autorité, sont par le scepticisme enveloppées dans une même condamnation.

Chimère la recherche des certitudes universelles, des lois nécessaires et du bonheur commun. La méthode sceptique aura, comme l'a prévu Kant, prouvé que de tant de débats l'objet — l'idée d'un absolu humain — est une pure illusion.

## VIII

Rien de plus émouvant dans cette longue tragédie de l'histoire que l'inlassable effort de l'esprit pour comprendre et pour expliquer l'énigme de la réalité, pour deviner cette autre énigme, plus poignante encore, de l'humaine destinée. Quelle douleur de songer qu'une si noble volonté fut vaine, que le mystère de la nature élude à jamais notre curiosité, que l'esprit humain se mystifie lui-même sans cesse, si l'on ne songeait en même temps que nul effort ne se perd, et que dans cette poursuite impossible du vrai, dans ses déceptions même, l'humanité a acquis ce qu'elle possède de meilleur : la joie de la pensée et l'idéal. A l'amertume du doute, à l'anxiété de la recherche elle doit, en définitive, d'être elle-même. L'anthropoïde vivait ; l'homme idéaliste pense, souffre, espère. Par la souffrance et l'espérance il s'est élevé si haut au-dessus de la multitude des êtres vivants qu'il a pu se croire fait d'une autre chair que ces êtres, et deviner en lui-même la présence d'un souffle divin ; — et, en effet, c'est chose surnaturelle que cet esprit révolté contre le mystère, affamé de science et de vérité. La douleur, cette ombre de l'espoir, sans doute à jamais l'accompagne ; elle est comme lui immortelle ; espoir et douleur, élémentaires principes de cette force mentale, épandue dans l'espace, impondérée et incalculable, qui sans cesse s'accroît aux dépens des forces aveugles de la matière, qui sur cette planète gouverne l'individu, la société humaine et les plus hautes sociétés animales, et peut-être doit subjuguer enfin la nature infinie.

« Toute la grandeur de l'homme consiste dans la pensée. »

Avoir inventé des religions, avoir créé des arts, des sciences, des industries, des civilisations grandioses, avoir détruit la religion au nom de la science, puis aboli la science dans la ruine de l'esprit, voilà, en ses faits les plus saillants, l'histoire de notre espèce et sa gloire. Si cette histoire était vaine, si cette gloire était stérile, la déception de notre néant serait le plus cruel des supplices dont l'Europe et l'Asie ont épouvanté les cercles de l'Enfer. Mais ce passé, dont pas un pessimiste ne contestera la grandeur, justifie les plus fières espérances. A mesurer la route accomplie et les forces, jamais brisées, de l'âme humaine, le sceptique reprendra confiance et en lui-même et dans la valeur de sa tâche.

Aussi bien, hors les jeux d'école, n'existe-t-il point de scepticisme absolu; le sceptique le plus subtil n'effacera point du fond de son esprit la conception métaphysique, la vision cosmique, qui ont dominé sa pensée et, à son insu, gouverné sa vie. Connaissez-vous quelque disciple attardé de cet imaginaire sceptique à qui Molière procure à coups de bâton la révélation du monde réel?

Tous acceptent un petit nombre de postulats, sans lesquels nul ne pourrait vivre sa vie, ni exprimer aucune idée, ni s'autoriser à rien espérer, ni penser même de son plein gré. Ces postulats, nous devons les énumérer maintenant, non point qu'ils soient strictement nécessaires à l'affirmation de notre système, mais parce qu'ils en rendront l'exposition plus intelligible, et surtout parce que, sans altérer la définition du scepticisme radical, ils le rapprochent de ce scepticisme superficiel, qui est celui de la société contemporaine, et dont il faut montrer non seulement le fond, mais aussi la surface.

La vie pratique exige certains postulats; sans tels autres nulle philosophie ne serait possible; il en est enfin qui autorisent l'espérance. Il faut bien admettre d'abord, si nous ne savons ce qu'il est, que le monde existe; admettre encore, sans le connaître, la réalité et une certaine identité du moi. Sans doute, l'espace, le temps, toutes les qualités dont nous revêtons la réalité sont illusoires; mais qu'importe, s'il nous est impossible de penser et de vivre sans ces illusions? comme l'esprit, les sens nous abusent, soit; mais peut-on nier qu'il existe entre nos impressions ou nos idées et la réalité vivante des rapports réguliers, assez uniformes pour assurer à nos actes une suite, une logique, dont nos besoins s'accommodent? Nous sommes, sens et raison, des produits du monde extérieur; la réalité par une action infinie nous façonne; pourquoi donc nous duperait-elle? par quel prodige d'adresse mettrait-elle en nous autre chose que ce qui est en elle? Nous sommes des miroirs grossiers; mais des miroirs infidèles, qui peut l'affirmer? Quand tout en moi serait illusoire, corps, esprit et volonté, l'illusion de tout cela ne serait point un néant; l'illusion comme la pensée prouve l'existence, c'est elle qui prouve d'abord la pensée. C'est assez pour que j'accepte les conditions nécessaires de la pensée et de la vie, et, entre toutes, le préjugé d'un accord sommaire entre la réalité du monde et moi-même.

Si, me dégageant de ma sphère bornée, j'interroge l'horizon qui m'entoure, qu'aperçois-je d'abord? Des rues tra-

cées par des ingénieurs, des arbres alignés par des jardiniers, des maisons élevées par des architectes, des écoles où des enfants épèlent les premiers mots de la science, des temples d'où monte une musique de prière. L'humanité m'enveloppe d'un réseau de merveilles créées par son génie. Je puis refuser à la science la vision de l'eau-delà des apparences; je n'en puis contester la valeur pratique. Nier qu'une science pratique existe, ce serait nier l'ingéniosité de notre espèce; la science occupe la moitié de l'intelligence humaine; la méthode expérimentale ne fut-elle pas le premier outil de l'esprit? La science prévoit, ses prévisions se justifient, et nous usons de ces prévisions. Le sceptique couche sous un toit, il monte en chemin de fer, il calcule; voilà la science presque réhabilitée!

Une philosophie est possible. Le scepticisme l'avoue, car c'est formuler une philosophie que réfuter des systèmes et discuter les lois du destin. Gorgias disait: Rien n'existe; mais si quelque réalité existait, elle ne pourrait être connue; et, fût-elle connue, elle ne pourrait être exprimée. Mais comme on prouve le mouvement en marchant, il prouvait, en niant la science, la possibilité de formuler une philosophie intelligible. Nous n'en demandons pas plus: il nous suffit que le sceptique admette, si imparfaites que soient nos langues, si trompeuses que soient les formules, qu'il est possible, avec des mots simples, de traduire des idées simples, et de les faire entendre. L'axiome fondamental de toute philosophie sera l'harmonie de notre fin avec nos moyens; il ne demande point de commentaire. Par évolution, par révolution, tout se transforme; les individus et les sociétés sont des êtres changeants; admettons qu'entre la volonté humaine, fût-elle illusoire, et leurs changements il existe un rapport; admettons (agir c'est y croire) l'hypothèse nécessaire que ce rapport est un rapport de causalité (29); supposons enfin que le bien et le mal ont une existence, au moins subjective, que le pire est possible, et le mieux aussi; le droit d'espérer, voilà notre dernier postulat.

De négation en négation, le scepticisme a détruit le principe d'autorité; sur le principe contradictoire d'autonomie, à l'aide de postulats élémentaires, se construira une philosophie nouvelle. Déjà, au terme de ce chapitre, nous pouvons augurer la revanche du désir sur la vérité, et le triomphe définitif du sentiment qui rapproche les hommes sur la raison qui les divise.

---

# DEUXIÈME PARTIE

---

## LA LIBERTÉ

# CHAPITRE I

## LES FONDEMENTS DE L'AUTONOMIE

---

### I

Avec le principe d'autorité le scepticisme absolu a condamné l'idéal supra-terrestre des religions et l'idéal terrestre et unitaire de la science et de la démocratie; avec le préjugé de la vérité tous les dogmes; avec le régime d'obligation et de contrainte la morale, la hiérarchie sociale et la loi des majorités. Tous les liens qui unissaient les consciences sont rompus. Universalité signifie erreur, servitude et misère. Imaginez le dernier des humains, épouvanté de solitude, dans un chaos de ruines. Je suis aussi seul, aussi nu, aussi faible, en égal danger, en pareil effroi.

Que me reste-t-il?

Deux choses: moi, d'abord, pauvre âme perdue, mais pleine de pensées, de désirs, de volontés, moi qui vis et veux vivre; et puis un monde ouvert devant moi (au-delà de la vérité subsiste, en effet, un infini.)

Qu'ai-je donc fait, moi sceptique, en rejetant l'autorité? J'ai proclamé mon autonomie, c'est-à-dire le seul état de conscience d'où l'autorité soit entièrement exclue. Toute négation contient une affirmation contradictoire. Nier l'autorité, c'était affirmer l'autonomie. Comme l'autorité l'autonomie est un fait positif et qui prouverait la réalité de mon être mieux encore que la pensée, si ce criterium manquait, car elle dépasse la pensée; j'ai aussi le droit de dire: *Volo, ergo sum.*

La notion de l'autonomie est sans doute assez claire pour n'exiger ni définitions, ni longs commentaires. Il en faut cependant déterminer le caractère essentiel: si l'autorité fit la vérité dans tous les systèmes, religieux ou scientifiques, issus de la tradition (tradition signifie légende, fait ou axiome accepté sans contrôle), la vérité, en retour, fonda l'autorité des systèmes. L'autorité ne fait plus, pour le sceptique, la vérité; la vérité ne fonde pas davantage l'autorité. La vérité, d'abord, est, à ses yeux, impossible, et l'idée même de vérité illusoire. Si donc la certitude n'avait pas d'autre forme que la vérité, le sceptique autonome s'interdirait, en rejetant la vérité, de réaliser la première condition de l'idéal. Mais la vérité n'est pas la forme nécessaire de la certitude; à défaut de vérité, il existe un principe de certitude sur lequel ne mord point le doute; la vérité fût-elle acquise, certaine évidente, ne serait point par cela même impérative; il existe un principe de certitude supérieur à la vérité.

Quel principe?

Le préjugé de vérité est d'ordre intellectuel. A cet ordre s'oppose l'ordre sensitif et passionnel. C'est dans l'ordre du sentiment que réside le principe d'une certitude irréductible : sous sa forme primaire, le désir; sous sa forme cultivée, la volonté. La volonté, voilà donc le pouvoir individuel, que le principe d'autonomie substitue à la vérité; — l'ordre sentimental est, en effet, remarquons-le, l'ordre de l'individuel, comme l'ordre intellectuel est celui de l'universel.

L'autonomie est un état de conscience, mais elle s'extériorise et s'objective, en quelque sorte, dans les conctacts de la conscience avec la réalité, dans les conflits de l'individu avec la société humaine. Elle implique un principe plus large, l'individualisme; elle en constitue, si je puis dire, l'élément interne (l'élément externe s'appelle la liberté.) Toutes les revendications de la conscience humaine s'appuient sur le droit, mot à nuances, qu'on ne définira jamais. On le traduirait à peu près, en disant que l'autonomie est le principe du droit, que la liberté en constitue l'exercice, et que l'individualisme a pour objet la réalisation des droits de l'homme.

Dans le principe d'autorité, c'est une méthode que le scepticisme a condamnée; en déclarant chimérique la prétention de formuler par voie d'autorité l'idéal absolu, je n'ai pu confondre dans la même condamnation toutes les méthodes, tous les systèmes possibles.

L'autonomie, principe antinomique de l'autorité, constitue comme elle une méthode, — dont le caractère essentiel est d'opposer à l'universel l'individuel ; — méthode subjective, et à un double égard individuelle, d'abord, et sous son aspect le plus général, quand elle subordonne l'autorité à la conscience de l'individu, ensuite quand elle substitue à la certitude du vrai la certitude toute personnelle du désir et de la volonté.

Si l'on considère que l'autonomie consiste dans le droit de concevoir librement son idéal, et la liberté dans les moyens de poursuivre cet idéal en pleine indépendance, l'individualisme même apparaît comme la méthode élargie et complète de l'Idéal futur (30).

Le scepticisme absolu au fond de ses négations découvre donc le premier élément d'une philosophie pratique : une méthode; dans cette méthode est implicitement contenue la formule de l'idéal ; la thèse autonomiste substitue au principe intellectuel le principe sentimental, c'est-à-dire un principe esthétique. C'est donc dans un idéal esthétique que le scepticisme absolu trouve sa solution définitive.

De théorème en théorème, nous pourrions montrer comment le scepticisme absolu sera amené à réaliser la liberté intégrale, à laquelle concluent le principe d'autonomie et la doctrine individualiste ; comment la liberté intégrale s'orientera vers l'idéal esthétique. Sans autre secours que ces deux faits, l'autonomie et le désir, nous conduirions Pyrrhon même et Marphurius à ces conclusions décisives.

Mais il est, pour arriver au but, une route meilleure, celle que suivent les incrédules de ce temps, bien moins rigoureux, et, sans doute, bien plus raisonnables ; or ce sont ces incrédules qu'il s'agit de guider vers l'idéal. En usant des postulats dont ils usent, nous mettrons notre thèse en pleine lumière, nous lui donnerons toute sa force, toute sa taille.

Et, d'abord, s'il suffit, en toute rigueur, pour justifier l'autonomie, de constater qu'elle est l'antinomie unique et nécessaire de l'autorité, qu'on nous permette de lui restituer sa figure. Il faut voir en elle bien autre chose qu'une formule ; il y a dans le principe d'autonomie comme une âme vivante, et c'est cette vie que nous voudrions saisir dans le développement de la conscience.

## II

Le droit n'a pas d'existence métaphysique ; il n'y a point de droits naturels. L'idée du droit est un phénomène de conscience, un stimulant de la volonté, et en quelque mesure un sens ; l'autonomie est un élément nécessaire de la morale ; la liberté un fait social. Le droit est de création humaine ; il apparaît là où se constitue une société.

Dans la nature il n'existe d'autre droit que la force. La force n'a pas besoin de se justifier. J'use, si je suis fort, de toute ma force, ma force crée mon droit ; elle ne trouvera dans ma conscience qu'un obstacle, qu'une limite : l'amour. Si la première loi du monde est la force, l'amour est la seconde. Dans le monde animal déjà l'amour a contre-balancé la force : tout animal, s'il ne vit en société, y a vécu, ou, du moins, y est né. Il existe une sorte de lien, une fraternité de l'espèce, germe d'un droit animal ; les tigres ni les loups ne se dévorent entre eux (31). Toute société consacre la renonciation d'une force et la reconnaissance d'une autre force ; l'association inaugure le droit. Ainsi le droit dérive historiquement de l'amour, mais l'amour va bien au-delà. La revendication d'un droit implique encore un recours éventuel à la violence ; il est dans la logique de l'amour, en désarmant la force, d'abolir le droit. Conséquence suprême, où tendra la logique esthétique. Bien des étapes nous en séparent. Si la tolérance est la première forme de la charité, il faut d'abord assurer la tolérance, fonder l'autonomie.

L'habitude, la coutume forme l'une des sources sociales du droit. Il y a des prescriptions tacites. Une complaisance qui ne se dément point engendre une sorte de créance du bénéficiaire sur le bienfaiteur (32) ; qu'une iniquité se prolonge, elle devient le droit du tyran, et la protestation de la victime s'appellera révolte et trahison. Quel pouvoir légitime n'a pas commencé par l'usurpation ?

La religion, principe de hiérarchie, d'ordre et d'immobilité, source d'habitudes séculaires, a singulièrement fortifié l'esprit traditionnel du droit.

Mais ni l'amour, ni la coutume, ni la religion n'ont clairement discerné le droit de la tolérance ou du privilège. Le premier régulateur de la force et du droit fut l'intérêt (33).

Mon premier intérêt est de défendre contre mon semblable ma vie; intérêt réciproque : nous ferons une assurance mutuelle, une convention de respect; le droit se manifeste alors pour la première fois sous une forme juridique. Il s'élargira à mesure que l'intérêt égoïste deviendra plus subtil, plus compliqué, s'étendra davantage. La vie sociale, qui est une collectivité d'intérêts, impose au droit de la force des restrictions croissantes, et celles-ci se formulent dans la loi écrite en droits individuels et en droits sociaux. Le droit social implique des devoirs individuels, comme le droit individuel implique des devoirs sociaux et parmi ceux-ci tout au moins le devoir de protection. Le respect de la loi peut dans tels conflits de conscience se hausser jusqu'à l'héroïque sacrifice de la force : Brutus, assez puissant pour dérober à la loi son fils rebelle, l'immole. L'intérêt se couvrira encore d'un contrat non écrit : nous nous interdirons de nous léser dans nos biens, de nous faire souffrir dans notre chair et dans notre âme. La morale apparaît (34); l'intérêt nous fait un devoir de loyauté de ne point manquer, sans la dénoncer, à cette parole tacitement échangée, la convention sociale. Les intérêts se transforment, et le droit évolue. Le nombre des privilégiés se restreint, leurs privilèges s'atténuent; la foule prend une part plus large au contrat et à ses bénéfices. Au droit religieux et féodal qui tombe en poussière se substitue un droit démocratique et égalitaire. L'intérêt collectif prétend enfin discipliner la force et l'utiliser pour le but commun. On érige en droit l'utilité sociale, et, dans les théories communautaires, le droit individuel s'absorbe tout entier dans l'intérêt général.

Mais la liberté aussi est un intérêt social; d'abord, parce qu'elle est une incomparable source d'initiative, d'activité et de richesse; et surtout parce que le premier besoin des sociétés est un besoin d'ordre moral : la société demande des consciences, des hommes, des éducateurs; ils ne se formeront que dans l'indépendance d'un régime individualiste. La plupart des théories politiques extériorisent trop la vie, suppriment ou négligent la vie intérieure. C'est cependant un fait d'expérience que les réunions d'hommes ne formulent jamais de grandes idées; les supériorités sont contraintes de s'abaisser jusqu'aux idées communes accessibles à tous les esprits; le nivellement se fait par en bas. Le nombre et la médiocrité possèdent ainsi une invincible puissance de compression. Tout ce qu'il y a de bon dans le monde, nous le devons à la méditation intérieure des

penseurs solitaires. On ne rencontre guère dans la foule de consciences très lucides; sur la masse des individus vulgaires seule la singularité d'un bel exemple exerce une action efficace. Faire sa conscience, c'est faire des consciences. Faciliter l'éclosion des individualités supérieures, individualiser en un mot, la conscience, voilà le vrai progrès moral et l'intérêt premier de la société.

Celle-ci puise donc dans l'intérêt des raisons de protéger contre la force l'individu, et d'instituer des droits personnels. Mais la définition et l'existence même de ces droits sont sujettes aux variations, aux caprices de l'opinion. La force, d'ailleurs, ne demeure-t-elle pas le grand moteur de la société? Ce n'est donc pas dans l'intérêt seul qu'il faut chercher l'obstacle à la force et la garantie de l'autonomie. La société ne crée pas à elle seule le droit. Il n'y a qu'un moyen d'échapper à la suprématie de la force, c'est de délimiter son domaine, et, en face de ce domaine qui embrasse tout l'ordre physique et industriel, de tracer les frontières du domaine moral. L'individu est une force, qui combat ou collabore avec d'autres individus, d'autres forces. Mais il est aussi une conscience parmi d'autres consciences. Si le monde de la matière obéit à la force, le monde de la conscience est celui du droit. C'est dans la conscience que l'autonomie trouvera son plus solide soutien.

## III

Le droit est un élément de la conscience.

On l'a fondé sur le doute. Quand je doute, en effet, je me dérobe à l'autorité traditionnelle, je reconnais l'indépendance de ma pensée, je me déclare autonome. Mais, par une réciprocité évidente le doute qui établit mon autonomie consacre en même temps à mes propres yeux l'autonomie d'autrui. Ainsi, comme l'a fort bien vu M. Fouillée, le droit trouve dans le doute métaphysique un fondement inébranlable. Je revendique le doute vis-à-vis d'autrui, comme autrui peut le revendiquer vis-à-vis de moi-même.

Le droit qui se fonde sur le doute est absolu (35). N'énumérez pas nos droits : toute énumération de droits comporte la négation du droit idéal de la conscience; il

n'y a qu'un droit philosophique : la liberté ; et celle-ci comprend l'exercice de toutes les activités de l'homme jusqu'à la double limite de la morale et de la loi.

On peut définir l'homme un être actif et pensant. Le doute, qui suspend la pensée et l'action, n'est qu'un état provisoire. L'autonomie, née du doute, a pour objet, non point le doute, mais la certitude. Il y a une période de la vie mentale où la conscience combat pour établir le droit au doute ; la période vraiment philosophique commence au moment où elle affirme le droit à la croyance. Revenir à la foi, voici le moment décisif de la vie autonome. L'obligation de choisir une doctrine parmi tant de doctrines nous confère le droit de les juger ; chacun de nous devient un juge unique et souverain. Grand effroi pour les âmes humbles, dont la pensée est presque impersonnelle, presque inconsciente, que cette sensation de devenir des étrangères parmi les autres âmes. Joie supérieure chez les esprits créateurs, pour qui la solitude fut un laboratoire d'idées, de formuler enfin une idée directrice.

Il faut pénétrer plus loin dans la pensée et reconnaître son incoercible autonomie. Il n'est pas d'autorité, quelque miraculeux pouvoir que l'imagination lui concède, qui puisse à un être pensant imposer une croyance. Entre la solution de l'autorité et la solution individuelle il faut choisir; on choisit par crainte, comme Pascal; on choisit aussi par amour; la foi mystique est un amour qui veut s'unir à son objet; on choisit encore par indolence d'esprit, et c'est ainsi qu'on subit la science, parce qu'on trouve moins aisé de contrôler la parole des doctes que de s'y soumettre ; on choisit par instinct d'imitation ; jusque dans cette forme inférieure de consentement, l'obligation de choisir se ramène à une obligation de vouloir. On ne cède à l'évidence même que par un acte de volonté ; on ne s'incline devant l'autorité qu'en vertu d'un libre choix; il y a dans la docilité de la pensée, dans l'abdication du vouloir une volonté initiale de confiance et d'abandon. Croire est un besoin, comme la nourriture et le sommeil. On veut croire. Mais on ne croit point par force ou par procuration. C'est un besoin que l'effort libre et personnel de l'esprit doit apaiser. Il y a contradiction dans l'idée d'une pensée asservie; ce serait une pensée qui ne penserait pas. L'homme est esprit et liberté, ou il n'est rien.

L'homme puise donc dans la pensée son droit d'individu libre et de conscience autonome.

Mais l'autonomie se fonde dans la conscience même sur un principe d'une valeur supérieure à la pensée : le désir, — ou la volonté, qui mieux que la pensée révèle et caractérise l'intime fond de l'être (car il n'y a point volonté là où il n'y a point d'indépendance), et qui constitue cette certitude absolue, dont le scepticisme refusait l'espoir à l'intelligence.

Dans l'ordre sensitif et passionnel où se formule la certitude l'autonomie trouve, non point la plus haute de ses preuves, mais, du moins, une justification décisive.

Il faut s'expliquer pleinement sur ce système de certitude, issu des négations du scepticisme, et que le scepticisme opposera au dogmatisme impératif de la religion et de la science.

## IV

La religion et la science ont cherché la certitude dans une vérité absolue, souveraine et universelle. C'est une certitude individuelle que cherche le sceptique, et il la cherche ailleurs que dans une chimérique vérité.

On peut envisager dans la certitude complète trois éléments : détermination de l'absolu dans la réalité matérielle au-delà même de la matière ; — définition de la destinée humaine et de la morale ; — reconnaissance des rapports de l'homme avec le monde extérieur dans la vie pratique.

A la première de ces trois certitudes le scepticisme reste étranger. A la science, aussi bien qu'à la théologie et à la métaphysique, il refuse le pouvoir de percer le mystère dernier des choses. Le sceptique le moins rigoureux n'accorde à la science qu'une confiance conditionnelle ; il sait que tout ce qui se fonde sur l'expérience peut-être détruit par l'expérience ; que toute énonciation d'une loi scientifique implique un nombre infini d'inconnues, que telle inconnue dévoilée jettera sur cent problèmes une lumière nouvelle, fera pâlir la vérité et l'évidence accoutumées ; la loi d'aujourd'hui sera peut-être une hérésie demain. La justesse des calculs de l'astronome et de l'ingénieur aura tenu à une cause insoupçonnée, incompréhensible ; qu'elle se révèle, et voilà toute la science par terre. Les hypothèses hardies, sinon prématurées, fondées sur telles propriétés d'un corps, comme le radium, qui n'a peut-être pas d'exis-

tence réelle, aboliraient, si elles étaient vérifiées les plus solides lois de la science moderne. La genèse de Laplace n'offre pas une sécurité sensiblement supérieure à la genèse biblique ; plus vraisemblable, elle est pourtant aussi fragile. Dans l'ordre des vérités éternelles, ou toutes sont vraies, au moins à titre de symboles, ou pas une n'est vraie.

La réalité se dissimule à nos sens sous l'infinité des phénomènes. L'univers ne découvre à aucun être vivant son intimité, il ne livre que son apparence, ou plutôt il n'abandonne rien de lui-même ; la conscience, en se mouvant dans l'espace, s'y heurte à d'invisibles réalités ; elle leur donne des formes, les nomme, les anime, les crée. Elle appuie ainsi sur l'hypothèse d'une réalité extérieure un monde intérieur d'images et d'idées ; toute une réalité chimérique rayonne de la conscience, et la vie s'agite dans la lumière flottante de cette réalité légère. Ce que nous nommons l'univers est une splendide et fragile illusion. Un univers se recrée chaque fois que naît une conscience ; autant d'êtres vivants, autant de créations.

L'illusion ! Il n'est pas d'être pensant qui ne la découvre parmi les démentis sans nombre de l'expérience et de l'action. Toutes les doctrines s'efforcent de la vaincre ; toutes prétendent atteindre une certitude toujours lointaine, toujours fugitive. Comme si la science était la sagesse !

Sur des illusions on n'appuie que des hypothèses. La certitude morale que la religion, la métaphysique et la science fondent sur des puissances chimériques et des entités sans vie, pas plus que leur vision de la réalité n'a de valeur absolue, ce n'est qu'un rêve né d'un rêve.

Résignons-nous à ignorer les secrets, contre lesquels s'est brisée notre angoisse. La réalité n'est pas inclémente, puisqu'à nous tous, sceptiques et croyants, elle livre encore assez d'elle-même pour assurer aux actes essentiels de la vie individuelle et de la vie sociale une logique et une sûreté presque parfaites ; puisqu'entre tous elle propose aux sceptiques un critérium physique d'une certitude si complète qu'ils y puiseront le principe d'une certitude morale absolue.

La vie pratique repose sur le préjugé de la constance des rapports qui unissent l'individu au monde extérieur, rapports dont nos sens sont les agents, et dont l'expérience réfléchie déduit les probabilités directrices de la conduite. Nous faisons, pour vivre, à la réalité un crédit nécessaire.

Si nous n'acceptions pas la logique apparente de la réalité, notre existence perdrait toute cohésion. Il y a entre notre conscience et le monde extérieur, avec lequel notre activité se trouve en relations continues, une harmonie grossière, dont la philosophie et la science ont pu constater l'imperfection, mais qui suffit à l'ordre matériel de la vie. Nos sens, tout abusés qu'ils sont par la surface sensible des choses, nous gouvernent, en somme, avec assez de sûreté pour nous dispenser, dans l'immense majorité des actions quotidiennes de contrôler leurs informations. Sur le mérite pratique de cette sorte de certitude, toutes les écoles sont d'accord, et aussi sur sa foncière fausseté. Elle satisfait, il est vrai, le vulgaire, qui appuiera aussi aisément sur ses données une théologie qu'une cosmogonie athée. Mais elle n'offre aucune valeur philosophique, et le sceptique n'en peut faire état.

Son système de certitude aura pour origine l'aveu de notre impuissance à établir avec les données de l'intelligence une certitude absolue. La plupart des psychologues rattachent à la sensation le développement de l'esprit; le sceptique cherchera aussi dans la sensation le principe initial de toutes les certitudes (36). La sensation se peut comparer à une source qui divergerait en deux fleuves, l'esprit et le désir. De l'ordre sensitif se dégagent l'ordre intellectuel, — ordre des vérités universelles, — et l'ordre passionnel, — dans lequel se découvrira la certitude définitive, je veux dire la certitude morale. Nous ne demandons point au phénomène sensitif d'éclairer les efforts de l'esprit; nous n'attendons point de lui la révélation de la réalité même; nous cherchons, au contraire, dans le contact du monde réel qu'atteste le phénomène, la révélation de notre conscience; c'est en nous-mêmes, non hors de nous que nous prétendons trouver un élément d'irrécusable certitude.

On peut admettre deux ordres de certitude : la certitude physique et la certitude morale.

Nous ne connaissons point les choses; nous ne connaissons que nous-mêmes; voilà le principe de la certitude physique. Quand nous nous avouons incapables de connaître la réalité, nous confessons simplement l'impossibilité de dénombrer les combinaisons finies, mais inconcevables, des quantités qui constituent les choses. La science serait achevée et parfaite le jour où elle aurait exactement recensé les éléments quantitatifs de la réalité; faute de ces éléments, toute vérité est incomplète, c'est-à-dire inexis-

tante. Si nous vivons dans un monde illusoire, c'est qu'en effet nos moyens d'information ne nous offrent du monde des quantités qu'une synthèse informe et trompeuse. Il ne fallait donc point chercher dans ces sensations qui naissent du commerce de la réalité et de la conscience un élément scientifique, comme la quantité; c'est un élément tout différent que nous procure la sensation. La sensation révèle à la conscience des qualités, qui, évidemment, ne possèdent aucune réalité dans les choses, mais qui représentent des états parfaitement clairs de la conscience. Il n'existe dans la conscience que des éléments qualitatifs (37). Il y a deux qualités fondamentales : le plaisir et la douleur. Si la réalité entre en relations avec notre conscience, le seul élément de ces rapports est cet élément sensitif. Nous jouissons, nous souffrons; cela, nous pouvons l'affirmer de science certaine, et cela seulement. Et, en définitive, nous ne connaissons la réalité que par les sensations de plaisir ou de douleur qu'elle éveille, en y pénétrant, dans la conscience (38). Plaisir, douleur, voilà donc les faits incontestables qui, dans l'ordre physique, constituent les critères de la certitude souveraine. L'évidence intellectuelle n'est pas un critérium plus décisif; et la méthode d'évidence est demeurée à peu près stérile, parce que nous ne pouvons établir, pour arriver à la certitude morale, une échelle continue de théorèmes évidents. C'est, au contraire, par un processus simple et immédiat que de la qualité plaisir ou douleur nous nous élèverons à la certitude supérieure (39).

La certitude physique tirée du plaisir est tout individuelle. Dans le désastre des vérités universelles nous n'avons d'autre refuge que le seul principe qui soit radicalement contradictoire avec le principe universaliste : c'est-à-dire le principe de la certitude individuelle.

Remarquons-le : Notre principe découle directement de ce fait incontesté que l'esprit et les sens de chaque homme sont soumis à la loi d'équation personnelle ; l'infinie diversité des équations nous différencie, en effet, à tel point les uns des autres que nous ne pouvons ni concevoir les mêmes pensées, ni percevoir d'identiques images. L'équation personnelle, à défaut d'autre preuve, établirait l'autonomie initiale de la conscience. Elle fut la source originelle du scepticisme; elle sera le principe des certitudes absolues. Il n'existe, hors de là, nulle certitude possible; point de dogmes absolus, point de règles universelles. La certitude intellectuelle seule nous est laissée, et, en fin de compte, elle seule nous importe. La mesure exacte de notre planète

intéresse ma curiosité; mais ce qui me touche infiniment plus, ce sont mes joies, mes affections, mes grands et mes petits bonheurs.

De l'ordre sensitif sort l'ordre passionnel. Du plaisir, — suprême mobile, — naît le désir du plaisir, la gamme infinie des désirs; et c'est toute une révolution de la conscience, qui subissait passive la sensation; et qui, maintenant, dans l'activité du désir, atteste une individualité; le désir aime l'effort et la lutte; or c'est dans la lutte que s'accuse la personnalité, c'est par l'effort qu'elle s'accroît. Appétition, vouloir vivre, volonté de puissance, ou plutôt instinct d'accroissement, de quelque nom qu'on l'appelle, le désir gouverne tous les êtres (40).

Il n'y a point de désir qui ne s'accompagne d'espérance, point d'espérance qui ne suppose quelque foi. Désirer, c'est croire; ainsi, réalisant ce que la raison n'a pu faire, le désir crée la foi.

Mais le désir même est une certitude, il est une réalité. Certitude et réalité qui s'affirment complètes, avec l'individualité, dans la conscience, dès que, atteignant, dans une suprême étape, la maîtrise de lui-même, le désir devient volonté.

La certitude morale que nous cherchons embrasse le double problème des fins et de la morale. Comment la volonté peut-elle le résoudre?

Le sens de la destinée humaine semble lié au sens de la vie universelle; la science a nié que la vie humaine et la vie universelle aient un sens, ou, du moins, elle a laissé à la religion la tâche de l'expliquer.

Le sceptique a repoussé la métaphysique; peut-il, sans y retomber, tenter de définir les fins de l'homme et celles de l'univers? Et doit-il renoncer à atteindre cette certitude morale, qu'un instant il avait cru saisir?

La difficulté n'est point aussi complexe, ni la solution bien subtile. Mais le problème est mal posé; il en faut modifier les termes.

Il n'est prouvé ni que l'existence infinie ait un sens absolu, ni, si elle a un sens, que ma destinée ait nécessairement le même sens. Assurément nulle raison décisive n'existe soit de nier, soit d'affirmer que l'existence du monde ait un but. Si elle n'en a point, je suis incontestablement le maître de mon sort. Si l'univers, au contraire, a un sens, ce sens ne se révèle qu'au moment et dans la limite où il m'affecte; je suis la seule mesure appréciable de l'univers; ce sens de la vie universelle, c'est dans ma

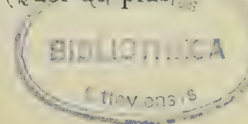
conscience que j'en lis le secret. Or, je suis une volonté. Le sens de l'univers, s'il n'est pour nous inintelligible, c'est donc la volonté.

Mais évitons les conclusions métaphysiques. La nature est soumise à des lois ; supposons que ces lois, nous les connaissons, et qu'elles sont assez générales pour que nous n'y devions pas échapper. Nous leur échapperons cependant. Aux forces brutales de la nature, nous pouvons opposer l'orgueil de la pensée et de la volonté; il les domine. Que la nature soit immorale, elle ne m'obligera pas à être immoral; elle ne me contraindrait pas même à être malheureux. Je puis m'insurger contre elle, et en triompher. Les stoïciens ont démontré cela. Ma destinée et ma morale, c'est donc moi qui les définis ; l'univers même subit la loi de l'humanité, quand elle érige contre ses innombrables puissances une volonté consciente, servie par une intelligence, qui, abusée de mille façons par la réalité, a su cependant dompter le feu, puis le créer, diriger les eaux, utiliser le vent, même ennemi, enchaîner le tonnerre, et dont une pensée fait le tour de la terre à la vitesse de l'éclair.

Ainsi ma certitude s'identifie avec ma volonté même. C'est dans ma volonté que se formule ma certitude morale. La certitude suprême, fait d'équation personnelle, sera d'ordre subjectif, et demeurera individuelle. Sans doute, ce système de certitude, fondé sur la volonté individuelle, peut et doit devenir un régime général de certitude ; mais nulle conscience n'aura jamais le droit d'édicter une volonté universelle ou impérative. Nous avons aboli les dogmes ; nul ne peut dire : je sais; mais chacun dira : Je veux. Au milieu d'un monde réel ou illusoire ma volonté se pose comme la plus haute réalité connaissable; s'il est vrai qu'en me mouvant seulement je change quelque chose dans l'univers qui m'entoure, la volonté qui meut mon corps est un facteur de l'infini mouvement, et comme en toute cause j'ai le droit de reconnaître en elle une réalité.

La certitude est un élément de l'Idéal. La destinée que je désire est la plus haute que je puisse concevoir ; elle est l'idéal même. Je ne puis la concevoir sans la désirer, et, dès que je la désire, je la veux.

L'Idéal, que la volonté tend à réaliser, voilà la certitude complète. Ce n'est point une entité métaphysique, mais un principe de vie (41) ; l'Idéal est, s'il en existe, une réalité animée. Il a un corps, je le vois, il agit dans le monde; force, il combat dans le combat des forces. (Quoi de plus



réel que la force, puisque la matière même n'est que le véhicule de la force?) A quelle réalité pourrais-je croire, si je doutais de lui?

Dans un élan de désir, par un acte de volonté, le sceptique reconquiert la certitude et l'idéal. Aux dogmes absolus, aux lois universelles il oppose la souveraineté du moi. Sous le nom de vérité la Religion et la Science prétendaient révéler l'être actuel de l'univers; dans l'idéal la volonté embrasse l'être futur d'un monde à réaliser. A la légende, à l'hypothèse succède le fait positif d'un vouloir qui s'accomplit; le passé, le présent même s'effacent devant l'avenir.

Ainsi de l'autonomie de fait, à laquelle le doute l'avait réduite, la conscience, appuyée sur un principe d'invincible certitude, s'élève sans effort à l'autonomie de droit.

## V

L'autonomie du moi! Elle est universelle dans la nature. Par le désir le moi s'atteste, par toutes ses émotions, ses souffrances, ses sympathies et ses joies. Un ver de terre, être de désir, est autonome. L'autonomie n'a pu être contestée que par une coalition de la métaphysique et de la tyrannie sociale. Dans le désir de l'animal et dans le désir de l'homme s'exprime une volonté de la nature (42). Mon moi est une puissance de la nature, que la nature veut libre, — un but, qu'elle prétend réaliser (43). Vivre, c'est affirmer un moi; la réalité vivante se résume dans le moi.

Certains le déclarent illusoire, contestent l'unité, l'identité de la conscience; mais quand même ce que nous appelons conscience ne serait que le reflet d'un phénomène, quand la conscience ne représenterait autre chose que la série des phénomènes déroulés dans les centres nerveux, quand même nous aurions autant de consciences que de sensations, est-ce que le moi ne s'identifierait pas encore avec l'esprit, synthèse de ses facultés et de ses expériences? Et quand même l'analyse dissoudrait l'unité de l'être, quand même chacun de nous enfermerait dans son enveloppe corporelle une infinité d'individus se succédant l'un à l'autre, avec une rapidité inconcevable, sans se confondre ni se mêler, comment refuser à chacun de ces individus faits d'une pensée, d'un désir ou d'une volonté, la faveur qu'on

accorde à l'instinct de la brute, le droit de se réaliser? Un moi dans chacun de ces êtres, mesuré comme eux à la durée d'un éclair, aura pris conscience de lui-même, attesté son être et son autonomie.

Mais la dissociation de la conscience n'est pas prouvée et ne peut l'être; c'est une hypothèse inutile, contre laquelle protestent la mémoire de l'esprit (la pensée s'interrompt-elle jamais? n'existe-t-il pas dans nos idées, dans nos desseins, une suite très logique?) et la mémoire des sens (nos sensations ne se qualifient-elles pas dans la conscience avec une exacte fidélité?) et jusqu'à la mémoire organique (fait-elle jamais défaut à la coordination de nos mouvements, à la sûreté de nos fonctions?)

Qu'importe, d'ailleurs! la conscience fût-elle illusoire, je ne puis me dépouiller de cette illusion, m'affranchir de mon moi, et m'identifier à l'univers. Voudrais-je m'exiler dans ces formes humaines du néant, le renoncement, l'inconscience, l'oubli, cette volonté même affirmerait mon être et mon moi. Je ne puis pas plus cesser d'être moi-même que devenir un autre. Submergé par la foule, je ne me confondrai point avec elle; je ne conçois la foule que comme un total de consciences, et je suis une pensée, un désir, une volonté, un idéal!

Dans l'idéal j'atteins l'individualité, et je réalise en même temps en moi l'humanité. L'idéal est bien autre chose qu'un état nécessaire de la conscience, qu'un élément psychologique de la vie autonome. L'idéal, que je porte en ma conscience, me confère une mission supérieure. Il m'est impossible, en effet, de concevoir un idéal et d'y renoncer; il s'impose à ma volonté par une sorte d'illumination intérieure; je le formule, je le veux.

Individuel, intangible, l'idéal échappe à l'autorité des systèmes; rien de plus intime à l'homme que l'idéal; il est vraiment la chair de sa chair, l'âme de son âme. Dans l'idéal l'individu embrasse un monde; l'idéal participe ainsi de l'absolu; il est le degré humain de l'absolu. La formule « l'individu est une fin en soi » n'a d'autre valeur que d'affirmer le droit de l'idéal; en lui, en effet, tous les droits se résument, car sa réalisation suppose l'exercice de toutes les puissances de l'individu; il contient mes droits vis-à-vis d'autrui, les droits d'autrui vis-à-vis de moi. En respectant l'idéal d'autrui, j'affirme le mien. Le respect sincère de l'idéal d'autrui, voilà donc à la fois la première des lois sociales et l'obligation essentielle de la morale, sinon son obligation unique. Frapper autrui dans son

corps, le tuer, ou contrarier, étouffer son idéal, deux crimes inégaux ; le dernier est plus grave; la valeur de l'individu humain tient, en effet, à son idéal; le droit suprême, en lequel se résume la volonté, dépasse de loin celui des organes charnels; c'est le droit même de l'Idée. Et c'est parce que la volonté est à la fois l'expression de l'Idée et la puissance qui la réalise qu'elle constitue, avec la certitude fondamentale, la première raison du droit.

L'Idéal contient la volonté morale. Et c'est ici que nous saisissons la raison dernière de l'autonomie. Il n'est au pouvoir d'aucune souveraineté au monde de m'interdire l'exercice de ma volonté et de mon activité morale. Or il n'existe pour moi qu'une façon d'être moral, c'est d'accomplir non point telles prescriptions religieuses ou civiles, mais ce qu'en ma conscience j'ai jugé être le bien. Si, cédant à l'oppression matérielle, j'accomplis une action contraire ou différente, je cesse d'être moral. L'autorité est l'ennemie de la morale; la moralité est, par essence, personnelle, libre et spontanée. Voici donc la formule définitive du droit : le droit d'être moral. Respecter l'idéal d'autrui, c'est respecter en lui ce droit suprême, absolu, racine et justification de la liberté intégrale. En dépit de l'inégalité des intelligences, des forces physiques, des conditions sociales, ce qui rend tout homme infiniment respectable à l'homme, c'est la faculté qui existe en chacun de nous de devenir une haute conscience morale (44). Si l'égalité était réalisable, c'est là qu'il en faudrait chercher le principe. Dans un ordre vraiment moral, l'inégalité sociale aurait pour unique raison l'inégale énergie des volontés morales. La hiérarchie humaine reposerait sur des degrés d'amour et de vertu. Et, au fond, dans notre état imparfait, — bien plus équitable qu'on n'ose en convenir —, si l'intelligence conquiert la plupart des pouvoirs, l'estime publique ne sait-elle pas discerner ceux en qui se soutient la plus haute et constante volonté du bien?

L'autonomie individuelle constitue un état nécessaire de la conscience, dès que celle-ci rejette le principe d'autorité ; elle dérive du doute, de l'indépendance initiale de la pensée, du caractère individuel de la certitude, dont les éléments essentiels sont le plaisir, le désir, la volonté; de la distinction du moi et du monde ; de l'individualité de l'idéal; de la notion toute personnelle qu'a de la morale chacun de nous. Voilà les sources de l'autonomie de fait (45).

Elle fonde l'autonomie de droit, qui comprend le droit

de douter et celui de croire, le droit de formuler une certitude personnelle et absolue, celui d'opposer à l'univers son moi, le droit de l'idéal, qui implique toutes les libertés extérieures, et le droit suprême, qui les domine tous, de concevoir et de pratiquer librement une morale individuelle.

## VI

Ainsi de l'autonomie découlent toutes les libertés, tous les droits, ou plutôt la liberté intégrale et le droit absolu. Le droit dérive de la conscience et non point de la loi. En formulant les droits de l'homme, la Révolution a méconnu le principe inaliénable du droit. « Le souvenir récent du despotisme » n'excuse point cette erreur. Organe des nécessités sociales, le législateur ne doit régler que l'exercice des droits individuels ; il ne doit formuler que des droits sociaux, puisque, en effet, ceux-ci constituent des exceptions au principe initial du droit. Mais de l'existence des droits sociaux ne résulte ni l'aliénation, ni je ne sais quelle prescription des libertés individuelles.

Il n'est pas sans danger de formuler des droits, parce qu'ils impliquent des obligations qui, en fait, ne sont pas toujours réciproques, et parce qu'en définitive ces obligations entravent et réduisent l'initiative et la liberté. On a tous les droits sur soi, on n'en a point sur les autres. Il faut envisager le droit comme une garantie mutuelle de respect, et non point comme une créance. Les hommes ne possèdent point les uns sur les autres de créances naturelles. En multipliant les droits sociaux, la loi restreint le domaine de la bonne volonté, de la charité, de l'amour ; l'amour seul remédie aux misères de la liberté. Lui-même n'a point de droits. Ne parlons donc pas de droit au bonheur, de droit à l'espérance ; ne parlons pas des droits du désir, des droits de l'amour. Si dans notre liberté, c'est-à-dire dans la limite de notre pouvoir, sans porter atteinte à l'idéal d'autrui, ni à aucune des prérogatives de sa liberté, nous réalisons nos désirs, nos rêves de bonheur et d'amour, nous aurons, en effet, usé de tout notre droit. Mais quand l'amour et l'amitié exigent un retour, ce qu'ils réclament comme une dette, c'est la sujétion de l'être aimé.

Il en coûte de le dire : reconnaître le droit à la vie n'i-

rait pas sans nier la liberté et bouleverser le double ordre, fondamental et nécessaire, du droit et de l'amour.

Tout être veut vivre, vivre le plus complètement possible, et au prix des moindres efforts. De là les droits conventionnels, le contrat mutuel de vie, une ébauche du Droit opposé à la Force. Mais, hors la convention, sur quel principe se fonderait le droit de la vie humaine? Dans la guerre des espèces il faut que chaque espèce, sous peine de périr, assure la vie de tous ses combattants, et consente à chacun d'eux une sorte de droit de vivre, puisque sa vie est un élément de la défense collective. Dans la lutte des nationalités le salut des individus trouverait la même justification. Mais quel est le fond de ce prétendu droit à la vie? L'intérêt, — principe très suffisant pour autoriser l'oppression de la loi politique, mais non pour garantir contre cette oppression la défense de l'individu. L'intérêt même de la société condamne, en réalité, le droit à la vie. Ce sont les faibles et les inutiles qui contre les forts revendiquent ce droit; mais quelle créance peuvent-ils invoquer contre une société, à laquelle ils n'ont rendu et ne peuvent rendre aucun service? Les êtres ne méritent la vie que dans la mesure où ils se sont individualisés. La vie de l'être humain n'est respectable que parce qu'il est le porte-flambeau de l'idéal. Mais le respect de la vie d'autrui n'implique pas le sacrifice de mes ressources, de mes désirs, en un mot, de ma vie. L'altruiste peut considérer ce sacrifice comme un devoir; mais si la masse des faibles l'exige comme un droit, le sacrifice universel des forts aboutira à une sorte de suicide social. Les civilisations antiques ont consenti à la disparition des inutiles (46). Au contraire, la survie des faibles constitue l'une des préoccupations capitales de la vie moderne. Si elle affaiblit la société, celle-ci prend son parti de s'affaiblir. En niant le droit à la vie, peut-on condamner le culte de la vie? De fortes raisons le justifient : le plus fort a été faible, peut redevenir faible; en soutenant le faible, il s'assure à son tour, comme il a été assuré lui-même, contre les risques de l'existence. D'autre part, nulle société ne peut vivre sans morale, et comment concevoir une morale qui proscrirait la pitié? autant que le goût de la force la pitié est éducatrice; en elle aussi se traduit le sentiment du droit. Si la société s'est organisée pour la défense du droit individuel, c'est l'amour, d'abord, qui l'a elle-même formée. Quelle société, celle d'où serait banni l'amour? Par l'amour la vie humaine sera garantie, protégée, fortifiée. Mais l'amour est libre. Ne parlez pas de

droit à la vie; vous neutraliseriez la pitié et paralyseriez l'amour. Point de dette sociale, point de créance de l'individu sur la société. On ignore trop comme, en substituant à la liberté de l'amour la contrainte d'un devoir, l'abus du droit peut faire de tort à l'humanité (47).

Si l idéal fait la conscience autonome, ce qui fait l'individu, c'est le sentiment et l'exercice de sa liberté. Qui n'est pas libre n'existe pas. Etre soi-même, autre que les autres, affirmer son individualité, voilà toute la joie de la vie. Si nous sommes pétris de la chair et de la pensée des générations passées, si nous sommes physiquement et moralement envahis et formés par les générations vivantes, est-ce un but de leur ressembler de plus en plus, de se fondre plus intimement dans la foule? Quel intérêt offrirait alors la vie? L'individualité, c'est-à-dire l'exception, seule en vaut les risques (48). D'où vient donc le décri de l'individualisme? La philosophie contemporaine, en devenant sociale et socialiste, cédait sans doute à cette nécessité historique d'abandonner les terrains épuisés pour explorer les horizons nouveaux. La pensée a ses besoins de migration. Il semble, si le mouvement des sociétés modernes tend à la socialisation des biens et des personnes, qu'elles y soient poussées par la logique de l'évolution. Une sorte d'intégration sociale s'accomplit. Mais il faut interpréter cette tendance et la diriger : elle doit aboutir à une intégration plus complète de cette unité biologique et psychologique, l'individu humain. L'évolution qui se manifeste par la spécialisation progressive des fonctions et des organes dégage peu à peu de la masse confuse toutes les forces individuelles. Si tel n'était pas le sens apparent de l'évolution, l'humanité devrait gouverner résolûment contre le courant de l'évolution; la volonté sociale joue dans le développement des sociétés un rôle non point souverain, mais prépondérant; il suffit que l'ordre individualiste soit la condition la plus probable du bonheur pour que la société se doive orienter vers l'individualisme; une raison supérieure lui en fait une loi : garantie de l'autonomie morale, dont il dérive, l'individualisme cautionne la moralité publique.

La liberté est, devant la morale, inaliénable. Il ne nous est pas plus permis d'en faire le sacrifice à la collectivité qu'à un homme. Rousseau a cru que le contrat social, en consommant « l'aliénation totale de chaque associé, avec tous ses droits, à toute la communauté, » réservait le principe de notre liberté initiale; mais le contrat social, qui

réduira ainsi toute liberté à une concession du peuple souverain, n'est qu'un pacte définitif de servitude. N'est-il qu'une fiction philosophique ? La vie, la structure d'une institution sont subordonnées à des nécessités d'accommodation. L'établissement et la transformation des institutions politiques impliquent, même sous l'empire des monarchies absolues, l'adhésion mille fois répétée des peuples. L'histoire offre ainsi une longue suite de contrats tacites ou formels. Fait considérable ! — Dans le contrat l'école démocratique de Rousseau puisera un effroyable prétexte à la tyrannie populaire. Elle admet que, par leur vote exprès, ou par la volonté fictive de l'association, exprimée par une majorité de hasard, un individu, une minorité abandonnent à la puissance sociale, à l'Etat, la charge de régler, avec les intérêts matériels, les intérêts mêmes de la conscience. Doctrine de despotisme tout aussi dangereuse que celle du droit divin, puisqu'elle permet d'opposer à la conscience qui se plaint ou s'insurge son consentement initial à la tyrannie. Le tyran de Hobbes et le peuple souverain de Rousseau, deux despotes également odieux. Non pas même en démocratie l'homme ne peut consentir à l'aliénation de sa liberté. Aliéner sa liberté, c'est, en définitive, abdiquer sa conscience morale, ses raisons de vivre, conclure au néant. La société ne peut pas plus exiger ce sacrifice qu'elle ne peut consentir à la ruine de la moralité. La démocratie doit respecter dans l'autonomie de la volonté morale le principe de toute liberté. Le dogme essentiel de l'ordre civil et politique, c'est la liberté intégrale. Si la société exige légitimement, dans des nécessités générales, quelques sacrifices communs, ni le pouvoir social ni les citoyens ne doivent oublier que le droit absolu de l'homme constitue la loi formelle de l'association. En aucun cas, aucune autorité ne possède ce droit qu'avec un illustre philosophe nous refusons à l'amour même « de se substituer à un homme dans le gouvernement de sa destinée. »

## VII

Il semble qu'en donnant un fondement philosophique à l'institution du suffrage universel, la notion du droit individuel devait à son tour trouver en elle une indestructi-

ble force. Mais, par un retour imprévu, le principe de la suprématie des majorités, en méconnaissant le droit des minorités, a mis en péril celui de l'individu. Le positivisme a nié le droit, et le socialisme, à son tour, alors même qu'il se prétend individualiste, en néglige la définition.

Nous avons montré en quoi consiste le droit individuel. Mais l'individualité n'est-elle pas illusoire, et, si le principe déterministe est juste, ne périt-elle pas avec le libre arbitre humain ?

Renouvier a formulé cette admirable doctrine que la réalité de la liberté n'est pas nécessaire à la morale. Elle ne l'est pas davantage à l'autonomie. S'il suffit, pour créer l'obligation morale, d'une illusion de liberté, l'illusion de l'individualité suffit, au même titre, pour libérer la volonté individuelle et pour fonder le droit de l'Idéal. On ne peut nier le désir, la volonté, l'idéal, par lesquels s'affirment en chacun de nous les intentions de la nature ; c'est assez pour justifier la liberté individuelle ; elle n'a pas besoin du libre-arbitre.

Si la société s'appuyait sur le déterminisme psychologique pour refuser à l'individu l'exercice intégral de ses libertés, l'individu pourrait lui répondre que pas plus que lui elle ne jouit du libre-arbitre, qu'elle n'oppose point une individualité réelle à une individualité illusoire, et que le sens de l'autonomie est aussi nécessaire à la vie humaine que la nourriture et l'air du ciel.

Mais n'est-ce pas un bien vain souci, celui de l'individualité ? Si je suis le produit d'une infinité d'êtres, si dans ma conscience se résument et les consciences d'une innombrable lignée d'ancêtres et celles aussi de ces centaines de millions d'hommes, dont la vie se déroule en même temps que la mienne sur cette planète (et qui sait si l'univers tout entier ne retentit pas dans mon être ?) quelle part de moi-même est vraiment à moi ? (49) Ma pensée m'appartient-elle ? d'où me vient-elle, sinon de cet immense fonds commun d'opinions, de préjugés, de croyances, d'où tout homme reçoit la sienne ? Si l'individualité consiste à se déterminer plutôt par l'observation directe des choses que par les raisons communes, dans combien de cerveaux exceptionnels se rencontre-t-elle ? Prétendre à une personnalité intellectuelle, c'est par avance renoncer à la sincérité envers autrui et envers soi-même. Et quand même notre individualité ne se heurterait pas dans l'espace à ce cercle de fer où l'enserre l'humanité, est-ce qu'elle ne se désagrège pas sans cesse dans le temps ? Nous ne sommes pas

aujourd'hui ce que nous étions hier; si nos volontés n'ont point changé, les motifs ne sont déjà plus les mêmes, et la logique d'hier sera l'illogisme d'aujourd'hui. Un individu meurt chaque jour en nous; un homme nouveau renaît. Quel préjugé que celui d'une personnalité, composée toute entière d'autrui, et que dissoudrait chaque instant de la durée! A quoi bon nous insurger contre les forces dominatrices qui nous entourent? Quel profit attendre de la révolte, si nous ne pouvons ni définir, ni délimiter notre individu même?

Nous ne savons seulement pas ce que signifie ce mot d'individu. Il semble clair, tant qu'on ne l'applique qu'à l'homme et aux animaux supérieurs. Mais l'homme est composé d'organes, et les organes de cellules; lui-même fait partie d'une famille, il est membre d'une société; l'astre qu'il habite appartient à une société d'astres, et celle-ci n'est qu'un peu de poussière stellaire qui gravite à son plan dans l'infini concert des mondes. A quel stade de l'être se définit la complète individualité? Où reconnaître l'individu-type? Est-ce l'univers même? Est-ce notre monde solaire? Est-ce l'humanité? Est-ce la famille? Est-ce l'homme? Est-ce la cellule?

Tels biologistes plaident pour les unités humbles, les cellules, les segments, les organes, les tissus. La biologie a « décentralisé la vie »; la cellule a une vie propre, indépendante du tout, sur l'activité et la vie duquel elle exerce sa part d'influence; qui peut dire si elle n'a point de conscience? L'organe, dit Bordeu, est « un animal dans l'animal »; la vie, en effet, circule et réside dans l'organisme entier; il n'y a point de nœud vital, dont la rupture entraîne nécessairement la mort; par la respiration artificielle on prolonge la vie après la lésion du bulbe rachidien; on réussit à faire survivre, détachés du corps, les trois organes du trépied vital; « chaque organe, chaque tissu, écrit M. Dastre, jouit d'une existence indépendante; il vit et fonctionne pour son compte. »

Lorsque les hydres forment encore une colonie, il n'est pas sûr que ce soit à la colonie-mère plutôt qu'à chacun de ces êtres naissants qu'appartienne l'individualité. Mais coupez une hydre en morceaux; vous aurez autant d'individus que de morceaux. Aux degrés inférieurs de la vie l'individualité s'affirme partout. De quel droit sacrifier à l'unité-homme ou l'unité-cellule ou l'unité-organe?

Mais, dit-on d'autre part, dans une nation, dans l'humanité, dans l'univers, qu'est-ce qu'un homme? Et de

quel droit sacrifier à l'individu humain ces unités supérieures, dont il n'est qu'un fragment, une cellule, un atome? La société est un grand individu, — la sociologie dit expressément « un organisme »; nous ne sommes que des cellules sociales. Communistes, socialistes, solidaristes nous convient à nous confondre, — individualités illusoires, — dans le corps réel et vivant de la société. N'est-ce pas, en effet, le plus digne effort de l'activité humaine d'assurer et de perfectionner le jeu organique du tout social, de ce grand Etre, dont la durée est si prodigieusement supérieure à celle de l'individu humain, et qui le dépasse encore de si loin par l'intensité de la pensée, du vouloir et des jouissances? Quel plus noble idéal que la santé, la richesse, la vie harmonieuse de l'Humanité? Comment mettre en regard d'une telle espérance l'ambition mesquine d'une misérable individualité? L'individualisme s'effondre avec l'orgueil de l'individualité.

La société est un organisme qui naît et meurt comme tous les organismes connus, qui possède tous les organes nécessaires à la vie et exerce toutes les fonctions des êtres vivants. Toute société se forme d'un noyau primaire ; elle procède par hérédité de sociétés plus anciennes, dont elle reçoit ses mœurs, ses institutions, ses croyances primitives, avant de créer à son tour une civilisation originale et autonome; elle s'accroît progressivement, comme les organismes, et ne dépasse point un certain développement, que déterminent à la fois et sa vitalité propre et les conditions du milieu; elle se nourrit; on reconnaît en elle des phénomènes d'assimilation et de désassimilation; elle pratique la division physiologique du travail; la société accomplit aussi des fonctions de relation; elle est toute mouvement; elle se reproduit, comme tous les êtres; elle possède tous les organes que tant de fonctions exigent, et la différenciation de ses organes, comme leur mutuelle dépendance, s'accroît de façon continue (50); la structure sociale évolue en se faisant de plus en plus complexe, comme les structures organiques se compliquent à mesure que les êtres s'élèvent dans la série animale; la société a un cerveau, elle a une conscience; on affirme même que « les premières idées humaines ont été des idées sociales », que « l'idée individuelle n'est possible que par et dans la pensée sociale », que l'homme tient son âme de la cité. La cité donc possède non seulement une personnalité définie, mais une personnalité supérieure, et l'individualité absolue. Individualité vivace, puisqu'elle possède la continuité physique

et psychique, et survit à ses unités constitutives; individualité qui, à son tour, se dissout, comme les individualités inférieures, ou, par une sorte de scissiparité, quand la société devenue trop vaste se désagrége en sociétés particulières, ou, comme les organismes blessés ou malades (car il y a des maladies et des meurtres sociaux) par quelque cause de dissolution lente ou par un coup de force.

Parties infinitésimales de ce grand tout, nous subissons sa destinée; nous n'existons que par lui; nous ne sommes heureux que s'il est sain et fort; notre pensée est la sienne, notre individualité l'illusoire reflet de sa personnalité. Nous ne pouvons nous évader de lui. Il est notre maître, et, parce que nous lui devons tout, il nous tient pour ses légitimes esclaves. Vivre pour autrui, pour la société, pour l'humanité, voilà la loi morale, et cette loi justifie par avance toutes les prescriptions, toutes les contraintes, toutes les servitudes qu'imposera à ses unités composantes une société consciente de son individualité, des devoirs que l'individualité lui crée, et des droits qu'impliquent ces devoirs.

Contre ces doctrines d'oppression le sens de la morale et l'idéal humain se soulèvent. L'homme n'est pas une cellule organique, anonyme et sans volonté, prisonnière à sa place dans le corps social comme une molécule de marbre dans la roche natale.

Mais il n'est pas davantage le produit de hasard, le serviteur inconscient de ses cellules et de ses organes. Peut-on, de bonne foi, humilier l'homme devant l'une ou devant chacune des quelques dizaines de trillions de cellules qui constituent son organisme? Sommes-nous de simples sociétés de cellules? La pensée n'est-elle rien de plus que l'ensemble des lois par lesquelles quelques milliards de cellules nobles imposent leur dictature à la multitude des cellules plébéiennes? L'homme n'existe-t-il que pour les cellules? — Ou les cellules sont-elles faites pour cette unité physique et mentale, l'homme?

La cellule, par prédestination chimique, est irrévocablement liée à un organe, affectée à une fonction; elle est immobile; l'homme se meut, il naît apte à toutes les fonctions sociales, et librement peut abandonner un organe social, être reçu dans un autre. Il n'y a point entre les hommes de distinction de noblesse ou de roture physique, la noblesse humaine ne résulte que de l'importance des fonctions individuelles, et tout individu peut prétendre aux plus hautes. Il n'existe pas parmi les cellules de ces indi-

vidualités exceptionnelles qui créent les grands mouvements sociaux, provoquent et gouvernent les révolutions. Le système nerveux, chez les animaux supérieurs, assure la solidarité des organes et l'harmonie des fonctions. Il donne, disent certains physiologistes, la mesure de l'individualité. Les êtres rudimentaires, chez lesquels la fonction nerveuse n'est ni spécialisée, ni même indiquée, n'ont, sans doute, qu'une conscience obscure de la réalité et d'eux-mêmes; la conscience croît et s'unifie avec la spécialisation des fonctions et des organes ; elle est la fonction même du système nerveux. Une cellule n'a point de système nerveux. Comment aurait-elle un centre de conscience? Elle n'a point d'intelligence. Or, c'est par l'intelligence que s'affirme l'humanité dans un univers vide de pensée, et, source de la volonté ou simple épiphénomène, il existe certainement chez l'homme une conscience. La cellule doit la vie à la cohésion des parties de l'organisme; séparée du centre vivant, elle meurt; l'homme voyage, s'acclimate sous de nouveaux cieux, s'adapte à des mœurs nouvelles. La cellule enfin est serve, tandis que dans la nature humaine se réunissent tous les attributs visibles de la liberté. Une cellule ne compte pour rien dans la vie d'un homme. Par la volonté l'homme détruit ou crée des cellules.

C'est lui aussi qui crée la société; il n'en est pas le produit. L'assimilation des sociétés aux organismes est un élément de la conception matérialiste de l'univers. Après avoir dépouillé l'homme de son âme et de l'immortalité, la science achevait de l'humilier en lui démontrant que l'individu n'est qu'une cellule de nul prix dans le corps social. Mais les arguments sont si peu précis que lorsque tels sociologues rapprochent le corps social des organismes primaires, d'autres le considèrent comme infiniment plus compliqué que nul organisme vivant, et ouvrent pour lui seul une nouvelle classe d'êtres, celle des super-organismes. Toute la théorie repose sur une confusion : organisation n'est point synonyme d'organisme; on ne crée pas un organisme, parce qu'on définit un système, parce qu'on donne à une machine des ressorts, et à des groupes d'hommes ou à des multitudes des institutions et des lois. Les sociétés ne constituent que des résultats, dont les facteurs sont les organismes réels, les individus.

Un organisme possède des formes, une masse, une structure propres à son espèce et à peu près invariables chez tous les individus de l'espèce. Une société constitue un agrégat sans formes déterminées; sa masse n'est point

continue; les structures sociales sont mobiles, plastiques, offrent une diversité infinie. Il n'existe point entre les sociétés d'identité physiologique. Qu'elles accomplissent quelques fonctions communes, l'extrême complexité des unes et la rudimentaire simplicité des autres ne permettent point de reconnaître en elles un type organique commun. Point d'organes permanents, mais seulement des organes temporaires, aussi mobiles et variables que les fonctions pour lesquelles ils sont créés; à défaut de tels organes la société se constituera pourtant; la perte de tels autres ne la désagrègera pas.

Existe-t-il un cerveau social? Une élite, oui, certes. Mais l'élite ne forme point un tout homogène et lié; la valeur de l'élite se mesure à la diversité et à la liberté des esprits, à la variété de la culture, au développement des individualités. On n'aperçoit point d'unité morale dans une société saine et prospère; l'élite et le peuple n'ont pas le même esprit, et l'élite se définit par l'indépendance et l'originalité. La société ne possède point une conscience propre. Où découvrir la conscience sociale d'un pays où se livrent combat trois ou quatre Eglises et une majorité d'incrédules, quatre ou cinq partis, divisés en sectes jalouses, et une innombrable foule d'hommes qui pensent, qui écrivent et qui parlent?

D'autant de millions de cellules se compose le corps social, d'autant de millions de fois la puissance du cerveau social devrait l'emporter sur la puissance des intelligences individuelles. Nous voyons, au contraire, dans toute réunion d'hommes les pensées les plus hautes obligées de se plier à la médiocrité des petits esprits, une richesse immense d'idées se concentrer, s'annuler en quelques formules de nulle valeur.

La fin des sociétés se peut-elle comparer à la mort des organismes? Ceux-ci meurent tout entiers. On ne peut dire, au contraire, d'aucune société qu'elle se soit brusquement et toute entière éteinte. Elle a pu se scinder, s'agglutiner à une société voisine, s'absorber dans une société conquérante; ses éléments lui survivent, et l'on retrouve dans les traits des races un souvenir vivant des nationalités disparues. Tous les organismes sont condamnés à mourir. Peut-on affirmer que toutes les sociétés humaines périront?

On a très exactement qualifié la société un être de raison. Elle offre certains caractères des organismes, parce qu'elle est composée d'organismes; si elle en remplit parfois les fonctions, c'est que nul besoin organique n'est

étranger aux hommes ; il s'opère une sorte d'adéquation des fonctions et des organes sociaux aux fonctions et aux organes individuels, mais dans un système social organisé pour le service des individus on ne peut voir un organisme animé d'une vie propre, et doué à l'égard des individus des mêmes droits qu'exerce l'organisme à l'égard des cellules. S'il existe entre la société et l'organisme vivant de curieuses analogies, trop de différences interdisent de les assimiler. Relever ces analogies et ces différences, tâche subtile, et non point inutile peut-être. Mais à la question de savoir si la société constitue un organisme réel, un véritable individu vivant, si elle n'est, au contraire, comme le veut M. Fouillée, — et avec lui un certain nombre de sociologues, — qu'un organisme contractuel, si, comme le soutient ce très noble penseur, l'humanité même n'est qu'un élément de cette société infinie, que nous appelons l'univers, — ou si, au contraire, la société n'est rien de tout cela, — à cette question n'est pas nécessairement lié le problème de l'individualisme.

Il ne faut, croyons-nous, envisager la société que comme un état de fait, un habitat, une forme d'existence individuelle, une tradition si continue qu'elle est devenue une des conditions psychologiques, et comme une des catégories nécessaires de la vie humaine. L'effort de l'association tend à transformer cet état de fait, non point en un organisme contractuel, car le contrat ne donne point la vie, mais en coopération volontaire, régime organique du monde futur.

Quelque définition qu'on en donne, pas plus que la cellule la société humaine, pas plus que l'humanité la société universelle des mondes ne constituent l'individu-type, à l'existence et à la grandeur duquel tout être humain est tenu de sacrifier son individualité et sa vie. Si nous voyons se former et durer des groupements naturels, ce n'est que par une comparaison illusoire que nous les nommons organismes et individus. S'il existait des êtres supérieurs à l'homme, nous ne pourrions connaître ni leur existence, ni leur supériorité, ni leur fin. Diderot décrit l'individu comme une « apparition », comme « un moment dans la vie d'un seul grand individu, qui est le tout ». Le tout lui-même a-t-il plus de réalité ? Est-il autre chose qu'une infinité de séries simultanées et successives d'apparitions et de moments ?

Pour nous décider à renoncer à notre individualité, fût-elle chimérique, il faudrait des raisons évidentes. Où sont-

elles? Il n'existe pas pour l'homme d'autre individualité certaine que la sienne; hors de là, rien que des conjectures, des hypothèses, une logomachie de concepts vides!

Et quand même l'homme ne serait point l'individu-type, cause finale de tout ce qui existe, quand même toutes les forces de l'univers tendraient à l'unité organique, la question resterait irrésolue de savoir si l'unité est désirable; l'homme, au contraire, désire ardemment affirmer, réaliser son individualité. Si elle n'existait pas, il faudrait la définir, afin de la créer.

« Exister, c'est différer », a dit un profond observateur. Tous nous nous savons non seulement étrangers à tous les êtres, mais, par nos passions, nos douleurs, nos joies, nos espérances, nous nous sentons différents des autres hommes. Lorsqu'un désir s'éveille en moi (est-ce un caprice? est-ce une décision réfléchie de la nature?) l'univers veut se réaliser par moi. Si j'analyse mon être, je découvre qu'il est unique parmi des êtres innombrables, dont pas un seul n'est identique à aucun autre. Qu'importe que l'individu soit la résultante d'un nombre infini de causes communes! Les causes n'agissent ni toutes, ni avec une égale intensité sur deux individus. Chacun de nous a ainsi son histoire personnelle dans le plus lointain passé, dans le plus lointain avenir; si les lois qui gouvernent le développement de tous les êtres sont identiques, les éléments de chaque existence gardent, au contraire, une physionomie propre. Les circonstances aussi ont leur part dans la distinction des personnalités. C'est d'elles que les actes tiennent leur importance. Tels actes nous semblent très considérables, et se perdent dans le chaos des causes; un fait insignifiant en soi a des conséquences immenses, tel le nez de Cléopâtre. Il y a dans nos moindres gestes le principe d'incalculables effets; chacun d'eux entraîne pour nous une responsabilité éventuelle, démesurée. Cette responsabilité, involontaire et inappréciable, ne suffirait pas peut-être pour fonder l'autonomie, dont le principe se situe dans la volonté prévoyante et consciente; mais, érigeant le moindre d'entre nous en arbitre éventuel du monde, elle donne à nos actes une incalculable valeur; la responsabilité détermine ainsi l'individualité profonde des êtres, et fournit à la doctrine individualiste une décisive justification.

L'individu, — nous en proposons cette définition, — l'individu, c'est l'être qui mène, ou a l'illusion de mener une vie indépendante. Indépendant entre tous les êtres par

la liberté de ses organes et la puissance de sa pensée, l'homme réalise en lui le type idéal de l'indvidu.

Mais ne refusons à aucun être l'individualité. Concédons-la à l'infusoire tressaillant dans les eaux profondes d'un élan vers la vie complète; concédons-la aux cellules de notre cerveau, aux globules de notre sang ; reconnaissons-la toutes les fois que des hommes se sont unis dans une commune pensée, dans un couple d'époux, dans une famille, dans la tribu, dans la cité; proclamons l'individualité de la patrie, celle de l'humanité; décernons-la à ces centaines de planètes tourbillonnantes, que le soleil entraîne avec lui dans sa voie inconnue; considérons l'univers même comme un être démesuré, s'efforçant, d'une conscience obscure, d'accomplir dans l'éternité une infinité de fins, sans atteindre jamais sa fin suprême, sans réaliser sa cause finale, sa complète individualité. Peupler le monde d'individus, c'est proclamer l'universalité du droit, — universel, en effet, comme la pensée, comme l'effort, comme la vie; c'est reconnaître le sens évident de l'évolution, qui s'atteste d'espèce en espèce par des formes de plus en plus caractéristiques, par une individualité de plus en plus décidée.

Mais ce n'est pas assez de nommer individus les êtres doués de vie. Dans le monde de l'esprit et dans le monde physique, — je cite ici Renan, — « l'individualisme apparaît partout; le genre et l'espèce se fondent presque sous l'analyse du naturaliste; chaque fait se montre *sui generis*, le plus simple phénomène apparaît comme irréductible. » Ainsi plus de lois régissant souverainement la nature, mais un libre combat (51) d'éléments, de forces, d'instincts et de volontés, mais un infini où toute forme qui apparaît, toute action qui s'accomplit est une réalité complète, — un individu.

## VIII

Schelling définissait la vie une tendance à l'individuation; Hegel, en asservissant l'individu à la société, sous prétexte que celle-ci seule peut assurer la liberté, convenait que la nature progresse vers l'individualité. Quel est donc l'âge glorieux des mondes? Est-ce celui où flotte épandue, et comme perdue dans l'infini, la poussière im-

palpable des nébuleuses? Ou bien est-ce l'âge où, dans des systèmes équilibrés, achevés, chaque astre, roulant seul dans son orbite, se meut d'un mouvement propre, vit d'une vie qui a ses degrés, ses particularités, différente, en un mot, de la vie des astres liés au même soleil? Et quelle est la plus noble phase de la vie de ces individus cosmiques, sinon celle où la vie, végétale ou animale, atteignant son entier développement, les individus apparaissent, se multiplient, se différencient de plus en plus? Dans la nébuleuse il n'y avait, sans doute, que d immenses forces encore enchaînées, et peu de mouvement, point de vie, point de pensée. L'individuation n'est pas seulement le terme de l'évolution, elle en est le procédé normal et nécessaire.

Et peut-être ce mouvement universel tient-il à quelque mystère de joie, qui fait de l'intégration et de la vie le but fatal des choses, alors que tout l'univers semble fuir la douleur de la dissolution et de la mort. Un universel vouloir se dégagerait ainsi d'une sensibilité universelle; l'intégration la plus haute constituerait l'individualité la plus achevée, s'accompagnerait d'un accroissement continu de sensibilité, de volonté et d'intelligence. Qui sait si l'analyse du processus de l'individualité ne contient pas toute une cosmologie, et peut-être une métaphysique? La condensation de la matière nébulaire intégre, individualise les mondes. A leur surface la vie apparaît : les cristaux, les végétaux, les animaux prennent forme; les règnes, les espèces divergent; parallèlement dans chaque espèce s'affirme la personnalité des êtres; une colonie de polypes n'a souvent qu'un tube digestif, mais de la colonie se détachent des bourgeons, des individus; les anneaux dessoudés de tels annelés deviennent vers à leur tour; chez les mammifères, le cordon coupé, la mère ne forme longtemps encore qu'un être avec l'enfant, et peu à peu seulement s'affirme en celui-ci une personnalité propre.

L'évolution animale se limite à des changements organiques; races et espèces se transforment, sans qu'aucun progrès d'industrie accompagne ces métamorphoses. Dans notre espèce, au contraire, il semble que le progrès des transformations organiques soit épuisé, et que l'effort humain se dépense en évènements intellectuels, en révolutions sociales. Les sauvages d'une même tribu ont même esprit, même foi, mêmes passions; les sauvages de toute race offrent mille traits communs; et chez l'enfant civilisé, mal différencié encore de la souche natale, on peut recon-

naître les goûts et les émotions de l'homme sauvage. L'âge multiplie les caractères individuels; dans l'âme d'un enfant la mentalité de tous les enfants se dessine; les adolescents se différencient déjà par des goûts personnels, les jeunes gens par des doctrines; chez les hommes mûrs enfin les aptitudes natives ont acquis leur plein développement, et l'individualité, favorisée par la spécialité professionnelle, atteint son apogée. Dans les nations civilisées, l'individu finit par échapper si bien à l'influence héréditaire de la race qu'aucun caractère décisif ne distingue clairement un Français d'un Anglais ou d'un Allemand.

Regardons dans le passé. La concentration sur un sol fertile des tribus errantes des déserts crée la nation, la patrie, fait diverger les races. Fixé à la terre, le peuple poursuit le mouvement commencé d'intégration : l'agriculteur se séparera du guerrier, le chef du prêtre, le juge du chef. Le sol, livré d'abord à la jouissance collective de la communauté, puis annuellement réparti par lots entre ses membres, leur est enfin attribué en toute propriété. La propriété divisée sera un jour la garantie politique de l'individu, peu à peu dégagé de l'étroite société primitive. Car la société, — c'est un contre-sens de le nier, — est le fait primordial de l'existence. La vie n'a point apparu par hasard en des molécules dispersées de matière ; elle est née dans des organismes composés, sortes de corps sociaux élémentaires. Les sociétés animales, surtout dans les plus humbles espèces, sont fort resserrées ; combien d'êtres vivent en colonies, groupés sur une même tige, ou liés les uns aux autres, par leurs filaments ! Certains bacilles, qui vivent séparés, dès que le milieu leur devient défavorable se rapprochent, s'unissent pour mourir, comme s'ils n'étaient que les membres, reliés par quelque fil secret, d'un tout moins inconscient. Les abeilles ont des cités. Les plantes vivent en société, les espèces disputant le sol aux espèces, les refoulant, les exterminant. C'est que le milieu, en favorisant le développement de l'espèce, lui impose du même coup un habitat. Tant que la subsistance est facile, les grandes espèces animales vivent en troupes : les éléphants, les buffles, les singes, les loups, les rennes, les phoques vivent en sociétés nombreuses, que la famine ou un ennemi plus fort peuvent seuls dissoudre. Les oiseaux et les poissons migrateurs voyagent par bataillons serrés, innombrables (52). Le premier anthropomorphe digne du nom d'homme est né en société. (C'est une absurdité que le mythe d'un Adam solitaire.) Isolé, l'homme primitif

n'aurait pu vivre. C'est par la coopération qu'il s'est fortifié, il s'est défendu en s'associant. Les nomades primitifs, comme les troupeaux voyageurs, erraient groupés en tribus familiales, vivant sur le pied d'une propriété communiste. L'industrie humaine apparaît, et l'homme, s'individualisant en même temps qu'il s'élève par l'intelligence et l'effort, est moins asservi par les conditions extérieures. L'habitat limite moins la société, mais celle-ci retient encore l'homme jalousement. Les grandes civilisations disparues furent étroitement centralisées, la nation divisée en castes héréditaires, infranchissables, toute initiative individuelle par avance stérilisée et condamnée. Au moyen-âge, — si près de nous, — la société est durement hiérarchisée; plus près encore, à la veille de la Révolution, les barrières des castes subsistent toujours; des réglements rigoureux interdisent l'initiative industrielle; la liberté de pensée n'obtient qu'une rare tolérance. La Révolution a retrouvé — mais point rétabli — les droits de l'homme, et l'on peut dire qu'un siècle après la destruction du vieux monde, nous savons à peine ce que c'est qu'individualisme et liberté; nous le savons si mal que chaque jour des prétextes d'humanité provoquent une plus hardie main mise de l'Etat sur nos biens et sur nos consciences. Nous ne pouvons pas nous dégager de l'habitude sociale. Dans la nature humaine coexistent, en se combattant, deux instincts : une force d'expansion, — c'est la personnalité qui se crée, déborde l'être, envahit le monde, — un mouvement de rétraction, — c'est le besoin de protection, de fusion, l'instinct social (53). Par cet instinct se traduit peut-être dans la conscience la loi mécanique du moindre effort; mais n'est-ce pas une loi du plus grand effort que le sens et le désir de la personnalité ? Quand toute la matière cède à l'attrait du moindre effort, l'instinct du plus grand effort s'affirme un instinct vraiment humain, — nouveau trait de l'ascension de l'individualité dans l'univers.

Goût de l'effort, goût de la liberté, c'est même chose. En dépit des tendances *étatistes* de notre temps, l'individualisme progresse : en se rapprochant de l'Etat, l'individu se dégage des liens traditionnels. La réforme sociale qui s'accomplit sous nos yeux, — bien que, trop protectrice, elle retarde l'éducation de la liberté, — n'est point hostile à l'individu ; mieux garantir la sécurité, la vie et le bonheur de l'individu, voilà où tend, en effet, l'ambition de la société moderne; elle-même ne se prend point pour un but.

Même dans la doctrine d'un socialisme radical, l'individu est singulièrement mieux respecté qu'il ne fut dans les sociétés antiques et dans notre ancienne société française. Sous quelque forme que se poursuive l'évolution sociale, elle s'affirme résolûment individualiste, et, puisque l'individualisme n'a apparu dans aucune des civilisations éteintes, il faut donc bien que ce phénomène moderne marque le terme où tend l'humanité (54).

Que tous les faits par lesquels se traduit l'individualité croissante des êtres et des choses soient dignes d'être loués et encouragés, c'est ce que nul individualiste ne soutiendra. Il suffit, sans doute que la somme des bons résultats soit immense, et que, au total, — car c'est le total qu'il faut juger, — l'individualisme offre une incomparable supériorité sur les systèmes autoritaires ou communautaires.

Si la jouissance des libertés individuelles suppose un haut degré de culture morale, celle-ci ne s'achève que par l'exercice intégral de la liberté. La liberté est un élément de la moralité, aussi bien que la moralité une condition de la liberté. Peut-être ne forment-elles, au fond, qu'une seule et même réalité, puisque l'idée d'une morale sans liberté est contradictoire, et puisque c'est la volonté morale qui légitime la liberté! A mesure donc que s'accroît la force morale dans le monde, l'individualisme à son tour grandit.

Or, si l'intinct de mutuelle assistance forme encore l'élément essentiel de l'association humaine, issue de la société animale, la protection n'en constitue plus l'unique intérêt: la société humaine est une société intellectuelle, et, à mesure que la sécurité individuelle acquiert des garanties définitives, l'humanité par degrés se spiritualise. Commun aux animaux et aux hommes, l'instinct social de protection exprime le vœu universel de l'espèce. Nous sommes, en effet, pleins d'instincts, par lesquels l'espèce en nous s'affirme; l'instinct représente dans l'âme humaine la somme des influences ataviques, des traditions sociales, en un mot, la part de la société ; la foule, comme l'animal, est presque tout instinctive, à peine marquée d'individualité. Celle-ci apparaît, avec la liberté de l'esprit, dans les acquisitions de l'expérience personnelle. L'instinct agissait avec l'apparente spontanéité d'un inévitable réflexe; l'intelligence consciente réfléchit, combine, se prononce lentement. Solitaire, aristocratique, elle est l'ennemie de l'instinct. L'homme instinctif n'a point de nom dans une foule de serfs ; l'homme de pensée est un individu libre. Une société en progrès est celle où s'accroît le nombre des

hommes qui pensent, et où la masse se dégage peu à peu des liens de la tradition et de la servitude des instincts héréditaires. S'il n'existe encore dans le monde moderne qu'un petit nombre d'individus accomplis, l'atomisme intellectuel, qui résulte du scepticisme, prélude à l'apparition d'un nombre croissant d'individualités parfaites.

Dans l'ordre de l'esprit la différenciation, l'intégration s'accomplissent très vite. De jeunes sciences se détachent du tronc antique de la science ; l'art, simple instinct de jeu dans les sociétés primitives, se dédouble ; des arts se séparent, de nouveaux arts se créent. De la danse sont nées la musique et le drame, de l'architecture les arts plastiques, sculpture et peinture. Des murs où régnait la fresque est descendue la peinture de chevalet ; le paysage et le portrait se sont détachés de la scène historique ; la gravure, tard venue, grâce à des procédés de reproduction qui tiennent du prodige, déborde les anciens arts du dessin ; l'image rivalise avec le livre. L'œuvre d'art, autrefois collective ou impersonnelle, est devenue individuelle ; nous tenons à la signature autant qu'à la griffe de l'artiste ; (et même s'est formée une industrie de faussaires, qui spécule avantageusement sur nos exigences d'authenticité.)

La puissance de l'action individuelle est décuplée. Plus que jamais c'est aux individus qu'appartient le gouvernement du monde. Mesurez le rôle d'un Darwin, d'un Comte, d'un Hugo : leur royauté s'étend sur toute la planète. Si par la force de la sélection les individus exceptionnels ont déterminé dans le règne animal l'évolution des espèces, combien plus puissamment encore les grands hommes ont transformé l'humanité !

Ce domaine de l'esprit, dans lequel nous avons cherché le principe et les garanties du droit individuel, s'accroît sans cesse. L'Idée grandit, l'Idéal se propage et s'élève. Or qu'est-ce que l'Idée qu'est-ce que l'Idéal, — ces expressions suprêmes du désir et de la volonté sinon ce qu'il y a de plus intime à l'homme et de plus individuel en ce monde ? Notre corps n'est qu'un lieu de passage pour les éléments ; nous ne laissons rien à nos semblables de notre corps, de cette poussière de chair. Mais l'Idée que, vivants, nous communiquons, nous en léguons l'héritage, plus solide (parfois impérissable), et plus précieux que nos biens. La fortune que nous abandonnons ne garde rien de nous, tandis que dans un beau livre, sur un beau marbre, dans une belle symphonie, notre âme palpitera toujours, tandis que notre pensée, notre être mo-

ral, — si modestes que nous fûmes, — nous survit longtemps encore dans la piété des souvenirs. L'Idée est donc ce qu'il y a dans l'homme de plus durable, de plus haut, de plus saint, de plus respectable. C'est l'Idée qui crée l'obligation de respect. L'homme ne vaut que comme représentant et comme instrument de l'Idée, d'autant plus grand, sans doute, qu'il apporte au service de l'Idée un cœur plus dévoué, une volonté plus énergique. La hiérarchie universelle se détermine par la hauteur et la puissance des idées. Il existe une hiérarchie des races, des sociétés et des individus. Hiérarchie ou aristocratie, qui ne confère aucun privilège de tyrannie puisque l'idéal et la volonté morales sont inaliénables et intangibles, puisqu'ils constituent l'essence de la liberté, et qu'ils établissent irrévocablement le droit absolu de la personne. La conscience de sa supériorité, en attestant à cette aristocratie de l'esprit sa responsabilité, rend seulement plus étroite et plus urgente la mission de prédication, l'apostolat d'exemple, qui sont la charge éternelle et l'immense honneur des élites. Le droit de l'Idée implique le respect des croyances, des partis, des minorités, aussi bien que le respect de l'individu. Si le philosophe affirme le droit de l'unité et celui du groupe, parce que l'un et l'autre sauvegardent la volonté morale, l'homme politique est étroitement tenu de respecter aussi l'un et l'autre, parce que l'idée individuelle possède sur toutes les choses humaines cet incomparable avantage : elle peut s'universaliser ; comme l'air et la lumière, elle est le bien commun des hommes. Le législateur peut, moyennant indemnité, sacrifier la propriété, il lui est interdit de violer l'Idée. Les conflits d'idées, s'ils menacent l'ordre matériel, doivent donc être résolus dans un haut esprit de tolérance, avec un égal respect pour toutes les doctrines.

En franchissant le domaine de la conscience pour pénétrer dans le domaine de l'activité sociale, la personne humaine n'abdique donc rien d'elle-même, le principe du droit demeure absolu, la volonté morale reste entière et indéfectible. La conscience du législateur, arbitre des rapports essentiels de la société et de l'individu, est liée par la conscience individuelle. Il ne suffit pas, d'ailleurs, que la société respecte l'individu ; la tolérance ne va pas sans sympathie ; l'éducation publique, mieux comprise, s'efforcera de propager l'amour de l'individualité ; l'individualisme ne tend point, en effet, à exiler l'homme du milieu de ses semblables ; il lui demande seulement de s'isoler parfois en lui-même pour y retrouver la franchise de sa

pensée et la fierté de ses actes. Les hommes, si souvent indifférents à certaines formes de leur liberté, parce qu'ils en ignorent le prix, la chériront d'un amour respectueux, lorsque, mieux éclairés et plus moraux, ils seront enfin convaincus que la liberté, c'est tout l'homme, que l'individualité fait toute la raison de vivre, que l'existence même n'est, en effet, qu'un instrument, dont la valeur se mesure à la grandeur du but. La misérable vie individuelle s'absorbera quelque jour dans la vie de l'Idée. Ce jour-là les groupes sociaux qui l'oppriment, devenus les alliés sincères de l'individu, n'auront plus d'autre ambition que de soutenir sa volonté dans son essor vers l'idéal.

# CHAPITRE II

## LA SERVITUDE SOCIALE

---

### I

Libérée par le scepticisme des croyances traditionnelles, la conscience individuelle ne peut plus chercher qu'en elle-même les raisons de la vie et les principes de la conduite ; l'individu est autonome *de fait*.

Il est autonome *de droit*. Nulle autorité ne peut refuser à un individu le droit de vivre en être moral ; or, la moralité ne consiste point à obéir à un code de prescriptions communes, mais à pratiquer les principes qu'en conscience on reconnaît moraux ; la moralité suppose ainsi la liberté, en d'autres termes l'autonomie morale. D'autre part, l'idéal, but de la vie, ressort de toute activité, forme le fond de la conscience ; or, l'autorité ne peut pas plus imposer un idéal commun qu'interdire un idéal libre et personnel. Le droit d'être moral et la liberté de l'idéal impliquent ainsi l'autonomie de l'individu.

Autonomie de droit signifie droit absolu de la personne ; droit absolu n'a pas d'autre sens que liberté intégrale. Ainsi dans le principe d'autonomie se résument et le droit politique, c'est-à-dire le droit de participer directement à l'organisation de l'ordre social, et les libertés de l'esprit et de la conscience, et les libertés pratiques, que suppose la réalisation de l'idéal.

Sur le scepticisme se fondera un régime de droit absolu ou de liberté intégrale, un individualisme radical.

C'est le premier principe d'un régime de droit qu'aucune restriction ne soit apportée à la liberté de l'individu que du libre consentement de celui-ci. La société individualiste sera un système de contrats sociaux.

C'est ce système — c'est l'hypothèse d'un monde individualiste, — que nous essayerons de décrire dans cette partie de notre étude — non, certes, avec l'ambition de proposer à nos contemporains un état dès à présent réalisable, ni peut-être immédiatement désirable (55), mais dans cette pensée que notre humble effort répond à un besoin réel de ce temps ; faute d'une conception théorique du régime individualiste; nos tentatives de réforme sociale se coordonnent mal, en effet ; or, si une conception définitive de l'organisation future du monde est nécessaire pour accomplir cette organisation, elle est plus nécessaire encore à l'éclosion de l'idéal, dans lequel se résume vraiment la vie d'une société.

Mais pour que se définisse avec une pleine franchise la thèse sociale que nous dégageons du scepticisme, il ne sera point inutile de retracer d'abord les caractères généraux de la société moderne. Si nous poussons à l'excès les couleurs du tableau, l'image de la société future apparaîtra ensuite plus précise, dans une plus vive clarté.

De siècle en siècle le droit a grandi dans le monde. L'amour, par goût de sacrifice, la force, parce qu'elle a besoin de paix, ont reconnu aux êtres des droits ; sur la coutume s'est fondé un préjugé de droit. L'intérêt a créé le principe de réciprocité, donné au droit des formes et des garanties sociales. Le droit est une création de la vie sociale.

La plupart des nations modernes n'ont point dépassé cette conception, le droit reste, pour elles, une largesse du corps social. Il faut revenir à la formule métaphysique, qui affirme le droit supérieur à la loi, mais pour aller au bout de ses conséquences : l'individu est supérieur à la société ; elle ne possède sur lui aucun droit ; lui-même est de sa vie l'unique législateur. Homme ou femme, toute créature est autonome, et doit vivre en créature libre.

## II

L'homme, comme tous les animaux, est né en société. Quelles associations se formèrent au cours des âges de la

préhistoire humaine et jusqu'à quel point l'individu leur fut asservi, sur ces problèmes l'imagination formule des hypothèses, la science n'obtient aucune certitude. Lorsque en des siècles presque contemporains, peut-être, des nôtres, la tribu nomade a arrêté sa course et s'est fixée au sol, l'organisation sociétaire a trouvé son principe, une loi du sol, qui n'a pas encore été abolie. Les hommes se sont désormais groupés pour l'exploitation du sol et pour sa défense ; la tribu devenue commune ou cité, a possédé, cultivé la terre en communauté ; puis, la propriété communale démembrée, individualisée, s'est formée la famille ; plus tard se constitue la fédération défensive des communes et des cités, la nation.

Peu à peu, par la communauté des intérêts, par celle des souvenirs, des traditions, des espérances, famille, cité, nation forment chacune une patrie, c'est-à-dire, au sens propre du mot, un héritage, le patrimoine commun de tous leurs enfants ; chacune est une religion.

La famille antique s'est désagrégée, divisée, dispersée ; éteinte la religion du foyer ; éteinte aussi la religion de la cité ; l'Etat même a cessé d'être une religion. Nous confondons sous ce nom d'Etat l'ensemble de tous les intérêts communs à l'association nationale, et l'organe central, le pouvoir délégué qui, au nom de la nation, gouverne ces intérêts.

La famille, la cité, s'absorbent dans l'Etat, mais leur déclin ne tient pas seulement à un mouvement universel de centralisation ; il s'explique surtout par l'apparition d'un nouveau principe d'association : le sol ne constitue plus toute la richesse ; celle-ci s'est mobilisée ; des intérêts inconnus ont surgi ; à côté des sociétés naturelles se sont créées, libres de tout bien territorial, des associations volontaires.

L'homme naît enfant d'une famille, citoyen d'une cité, d'une nation ; de l'une ni de l'autre, il ne peut refuser les charges, et, même tempérée par l'amour, par l'intérêt mutuel, par quelque élément de droit, par quelque liberté, la servitude originaire, scellée par le sang, subsiste à jamais dans les sociétés naturelles.

Et, si fortes sont les mœurs de la servitude, que dans les associations mêmes où il n'entre que par un acte libre de sa volonté, l'individu ne sait encore ni revendiquer, ni stipuler son indépendance.

Servitude volontaire, dès qu'elle ne dérive pas de la loi seule, et que, résignés à des pactes de sujétion, nous inclinons notre conscience devant les traditions sociales, les

préjugés religieux, les usages mondains, en un mot, devant la majorité.

Où la majorité règne en souveraine, l'individu est esclave. Autocratie ou majorité de droit divin, servitude égale (56). La Boétie écrirait aujourd'hui un livre « contre le nombre ».

## III

La famille n'est plus que la première éducatrice de l'enfant ; il balbutie encore, et déjà l'Etat s'empare de son intelligence ; à peine échappé de l'école, le jeune homme s'émancipe, s'isole ; la famille est rompue. Déracinée du sol par la mobilisation de la fortune, elle a perdu sa grandeur et sa force, quand l'Etat, abolissant la puissance paternelle, s'est fait le législateur du foyer. Dans la famille moderne tous relèvent d'abord de l'Etat ; l'unité de la famille brisée, son individualité s'efface. L'individu y perd une part de lui-même ; y gagne-t-il une liberté ?

La commune, la province, — nation jadis, aujourd'hui simple division de services publics — se subordonnent aussi à l'autorité de l'Etat. Il s'est réservé le droit de prononcer en dernier ressort sur leurs plus considérables intérêts. On appelle tutelle administrative cette main-mise de l Etat sur les droits des collectivités. Bien au-delà s'étend la tutelle, sur les établissements publics associés à l'action administrative, et l'on peut dire jusque sur les associations privées. La loi en règle les formes, les fonctions, le développement, insinue chez elles l'Etat, ses contrôleurs, ses percepteurs, ses juges. L'hostilité envers l'association trahit le mépris du droit individuel, et l'Etat nous a en effet mis tous en tutelle. Les déceptions de la démocratie n'ont point d'autre cause : ce peuple de mineurs s'est cru un peuple de citoyens.

Dans tous les pays du monde la centralisation s'accroît ; elle tient, en effet, à des causes universelles. Chez nous qui, s'il faut en croire les historiens, avons reçu de nos ancêtres, comme un legs du sol et du sang, des traditions d'individualisme, aussi vieilles que notre plus lointaine histoire, la socialisation des intérêts, du capital, du travail, des droits et des personnes est aux trois quarts accomplie. L'Etat, entrepreneur général de la plupart des ser-

vices d'intérêt commun, règlemente étroitement, avec nos libertés, l'initiative et l'activité individuelle. D'une réglementation impitoyable à l'expropriation même du droit, y a-t-il si loin ? — et pourrions-nous dire qu'une révolution s'est accomplie, le jour où, par une mesure d'expropriation générale et définitive, l'Etat, ayant mis la main sur le sol et les industries, serait devenu l'unique patron de tous les travailleurs, comme l'unique propriétaire du sol national ? — Il ne faudrait compter qu'un coup d'Etat de plus dans la vie de ce pays.

L'Etat remplit deux fonctions primordiales :

La première a pour objet la défense, par la diplomatie ou, au besoin, par les armes, des intérêts, de l'honneur, du territoire national, et l'on est fondé à se plaindre du poids des charges qu'elle entraîne si l'Etat garde mal l'héritage qu'il a mission de conserver ; la seconde consiste à protéger la sécurité des biens et des personnes, et l'Etat ne l'accomplit pas toujours sans péril pour la liberté des bons citoyens.

L'individu est suspect à l'Etat ; l'association bien plus encore ; il n'a reconnu pleine liberté ni aux syndicats, ni aux sociétés de commerce, ni aux associations confessionnelles. Il subsiste des délits d'opinion et des délits d'association.

En revanche l'Etat prend plus de soin de nous protéger contre nous-mêmes que contre les autres ; il multiplie les ordonnances d'hygiène, les mesures de sécurité ; il scrute les actes de bienfaisance, règle les mouvements de la charité, cet instinct du cœur, comme si le réconfort d'une pitié attendrie n'était pas plus nécessaire encore au malheureux que le pain du matin ou le lit de la nuit.

La loi civile intervient dans tous les contrats, pour les garantir sans doute, mais surtout pour en mesurer la liberté. Suivant un type uniforme elle organise la famille, règle le mariage, et, sous prétexte de ne point affaiblir en les élargissant ces vieilles institutions, elle condamne une foule de misérables à l'isolement, à un concubinat humilié, ou à la prostitution. La loi protège la propriété jusqu'à en contrarier parfois l'exercice ; mais, par une contradiction étrange, alors qu'elle permet à celui qui la possède de s'en dépouiller vivant, elle en refuse au mourant la disposition intégrale ; l'Etat lui-même, par l'impôt, concourt avec les héritiers légaux à démembrer l'héritage du mort.

Ces personnes morales, qui, vivant d'une fiction de la loi, sont censées échapper à la loi de la mort, l'Etat les

tient sous sa surveillance, contrôle, mesure, démembre leur fortune.

Il règlemente les conditions du travail, l'usage du capital, de l'un et de l'autre limite de dix façons les bénéfices.

Les sociétés d'assurances, les associations mutualistes se forment, s'administrent, selon la permission de la loi et celle de ses agents.

Gardien jaloux de la vertu publique, l'Etat interdit les jeux, les loteries, sauf à autoriser en particulier ce qu'il proscrit en général.

Il surveille les spectacles publics ; il est directeur de théâtre ; quoi encore ? garde-pêche, garde forestier, garde-chasse. Mêlé à tout, il a maint procès et consent à être jugé ; mais il a ses juges, ses juridictions spéciales, longtemps suspectes, (il a fallu plus d'un siècle de loyale justice pour anéantir d'injustes suspicions.)

Au reste, quelques débats qui surgissent entre époux, entre citoyens, l'Etat leur impose ses juges, devant lesquels le procès n'arrive qu'au terme de longues procédures par les soins durement tarifés d'officiers de justice nommés par lui.

Il nous laisse le droit de maudire nos juges, mais non celui de les choisir. Toute justice est rendue au nom de la République par la République. La République frappe, juge, elle récompense ; par des distinctions savamment graduées, l'Etat désigne à la reconnaissance des foules leurs bienfaiteurs ignorés.

Sa clairvoyance est générale, absolue. Bien mieux qu'eux-mêmes, il connaît les besoins réels des départements, des communes, des établissements publics. La tutelle a pour prétexte l'intérêt national ; elle s'inspire, en réalité d'un sentiment de méfiance à l'égard de tout ce qui s'unit pour créer, et de tout ce qui vit.

La tutelle, en effet, s'exerce aussi sur l'agriculture, sur l'industrie, sur le commerce national, que l'Etat enrichit, à moins qu'il ne les ruine, par des subventions, des primes, des tarifs de douane protecteurs.

Voulons-nous une route ? Il la construit. Faut-il approfondir une rivière, creuser un canal ? Il s'en chargera, et du même coup réglementera la navigation. Les ports, la mer même ne lui échappent point. Il donne les mines aux exploitants, et les leur reprend, s'ils exploitent mal. Il est imprimeur, et manufacturier, il fabrique des allumettes, des porcelaines, des tapisseries, des armes, des vaisseaux. Tous les instruments de communication, la poste, le télé-

graphe, le téléphone, les chemins de fer même fonctionnent sous sa main.

Des légions de fonctionnaires publics couvrent le territoire, et la France continentale n'étant plus assez large pour en contenir davantage, l'Etat a conquis des colonies administratives... Il est arrivé que, faisant le nombre, certains fonctionnaires ont fini par considérer que l'Etat et le public étaient institués pour eux, et non pas eux pour le service de l'Etat et du public.

Mais cette énorme machine ne marche pas toute seule ni pour rien ; tout est matière à taxation comme à dépense. Depuis 1789, de 500 millions à 4 millards le budget a presque décuplé, et de tout leur poids tant de charges retombent, en définitive, sur les citoyens.

Chose plus grave ! l'Etat s'empare de l'âme du pays. Pendant des siècles pleins de ses combats contre les chefs et l'esprit de l'Eglise, il n'a cessé de défendre contre l'hérésie ou l'incrédulité la religion elle-même. Hier encore, par une étrange inconséquence, il soutenait de ses subsides les Eglises chrétiennes, alors qu'il venait de lever, pour détruire l'influence des prêtres et jusqu'aux dogmes mêmes, une armée de cent mille maîtres d'écoles. Lui-même est un maître universel, plus encore: une Eglise ; il formule des dogmes (57) ; il a socialisé la science, la pensée, la morale et jusqu'à l'art (58). Dans ces derniers retranchements de la liberté combien subsistent d'esprits vraiment autonomes, également affranchis de la vérité promulguée et des ambitions officielles ? Nous avons subi l'invasion usurpatrice de l'Etat dans les plus intimes domaines de l'individualité. De celle-ci que reste-il ?

Toujours, partout, autour de nous, jusqu'en notre conscience, l'Etat ! Il nous prend au berceau même, et ne nous quitte plus, ni pendant l'enfance où l'école nous guette, ni pendant la jeunesse où l'armée nous réclame, ni pendant l'âge mûr où nos travaux relèvent encore de lui, ni pendant la vieillese, puisqu'il prend soin de nos vieux jours, ni dans nos maladies, ni dans nos plaisirs ,ni dans la mort même, car il a des droits aussi sur les sépultures.

Avons-nous accepté la tyrannie de l'Etat ? Se fonde-t-elle, du moins, sur le consentement de la majorité ? mais la majorité n'est qu'une fiction, j'allais dire une hypothèse. Très souvent une minorité ardente détermine une majorité de résignés. Puis nulle majorité n'est fixe ; de toute majorité les éléments tour-à-tour se retrouvent minorités, et à ce moment pour la majorité primitive aussi l'oppression com-

mence. On ne peut donc pas dire qu'il existe une majorité pour consentir à toutes les charges que fait peser sur nous la tyrannie de l'Etat.

Le droit politique ne nous donne, d'ailleurs, qu'un mensonge de majorité, puisqu'il refuse le droit de suffrage à une moitié de la nation, comme si le droit n'était pas aussi respectable dans la conscience d'une femme que dans celle d'un homme, comme si l'éducation de la plupart des hommes justifiait par sa supériorité un privilège électoral et l'exclusion des femmes, (et je ne parle pas d'un demi-million d'officiers et de soldats, à qui la loi refuse l'exercice du premier droit des citoyens.)

Déléguée — à un monarque ou à des assemblées — l'autorité ne sera jamais qu'un infidèle miroir de la volonté générale.

## IV

Un peuple est complice des lois qu'il subit, parce qu'il est responsable de ses mœurs, de ses croyances, de son tempérament même ; (il peut le connaître et, par un effort conscient, le renouveler et le rajeunir.) Imputer à l'Etat notre servitude, c'est nous l'imputer à nous-mêmes.

L'Etat, cette abstraction, cette « métaphore », est devenu une réalité, un corps doué de vie ; en lui s'atteste tout un passé, qu'aujourd'hui continue. On peut se dégager du passé ; nos grands-pères l'ont fait ; mais nous ?...

Nous subissons toutes les servitudes, celles des usages, des conventions, des préjugés sociaux et celle de la morale traditionnelle, comme celle de l'Etat. Nos opinions ne sont point à nous, nos croyances ne sont point nôtres, elles appartiennent à notre milieu, nos actions aussi. Il y a en morale un ton, une mesure ; l'excès de charité n'est pas de meilleur goût que l'excès d'égoïsme.

Combien d'entre nous réclament ce droit, dont l'exercice constitue l'acte essentiel de la vie, de mettre en délibération la morale reçue, pour professer et pratiquer une morale librement raisonnée et choisie ?

Un signe d'individualité dans la quiétude d'un milieu uniforme détonne, déplaît, effraie. Et parce qu'elle permet à l'individualité de s'affirmer, la liberté est suspecte à tous les partis.

. . . . . . . . . . . . . . .

La même majorité qui retirait l'existence aux congrégations religieuses refusait à certaines catégories de citoyens le droit de se syndiquer, et refusera à tels autres le droit de grève.

Combien de patrons ont traité leurs ouvriers autrement que comme des serfs ? mais combien de syndicats résistent à la tentation d'user de leur force pour opprimer à leur tour ou les patrons, ou le public, ou l'Etat, ou les travailleurs non syndiqués, ou les syndicats concurrents, sans parler de la servitude à laquelle si souvent ils astreignent leurs membres mêmes ?

Nous avons éprouvé quelques accès de libéralisme ; mais comme toutes les lois libérales ont donné prétexte à des vexations, à des abus de la force, bien des gens en tirent argument contre elles, comme si l'on pouvait apprendre quelque chose, — la grammaire, l'escrime, ou la liberté, — sans peine aucune ou sans horions (59).

La liberté, après tant d'essais, semble encore inintelligible aux Français. La foule demeure serve par goût de la servitude, aussi bien que par tradition historique ; l'Etat ne prend que ce qu'on lui donne.

## V

Toute réduite que soit la part faite à l'individu dans la société française, cette part même est menacée. Concentrée sur les phénomènes sociaux, la pensée contemporaine a fini par oublier les problèmes de la vie intérieure ; elle n'aperçoit plus que des fins sociales. Dans l'ordre politique elle tend à socialiser toutes les forces, tous les efforts, les biens et les personnes ; dans l'ordre moral à socialiser la volonté, je veux dire à faire converger vers cet unique idéal, le bien commun, toutes les aspirations morales de l'individu.

La Déclaration des droits tenta de formuler la charte de l'individu (60); mais combien elle compte aujourd'hui d'adversaires ! En affranchissant l'individu la Révolution, disent-ils, l'a isolé, affaibli, épuisé.

La devise républicaine « Liberté, Egalité, Fraternité » n'est pas une formule individualiste. Si le terme « Liberté » contient l'autonomie de l'individu, les deux autres termes la repoussent. La liberté n'est qu'un mensonge, ou bien elle autorise l'expansion totale de chaque individualité,

c'est-à-dire l'exaltation des individualistés supérieures, et, en un mot, l'inégalité de fait. Mais le principe d'égalité, tel que l'ont conçu avec la constitution de 1793 les écoles socialistes et la démocratie contemporaine, implique, au contraire, la réalisation de l'égalité de fait; il stipule un niveau commun; défense aux plus grands de porter haut la tête; la liberté de dominer la foule est une liberté des temps féodaux. L'autonomie trouve encore un obstacle dans l'idée de fraternité. Car la fraternité ne peut être facultative; si les uns deviennent fraternels, les autres resteront égoïstes, et voilà brisé le lien moral de la société, voilà rompu l'équilibre de l'égalité réelle! Le principe d'égalité conduit à un régime de fraternité obligatoire et réglementée. Les trois termes de la devise sont évidemment contradictoires; entre la notion d'une liberté intégrale et celle d'une absolue égalité existe un insoluble antagonisme. Mais les mystifications métaphysiques ne persistent pas toutes. Liberté, Egalité, Fraternité, s'inscrivent encore au fronton des monuments; depuis longtemps la formule ne s'inscrit plus dans les consciences. Entre ces termes contradictoires la foule a fait son choix; elle est égalitaire, parce qu'elle demande des jouissances, et qu'à ses yeux le seul moyen de les obtenir est de ramener à une condition égale faibles et forts, pauvres et riches. Le nom même de fraternité a perdu tout crédit, et si l'idée en réapparaît, ce n'est plus que dans les systèmes et les discours des philosophes.

Le positivisme a considéré l'obligation de fraternité comme une loi de la nature, aussi formelle, aussi évidente qu'aucune loi scientifique. Il ne nous reconnaît d'autres raisons d'exister que de consacrer à autrui notre existence. Auguste Comte regarde comme des fautes très répréhensibles les moindres satisfactions concédées à notre égoïsme. Comme la doctrine catholique dont elle est si profondément imprégnée, c'est à une société de saints que s'adresse la morale positiviste. Une politique découle d'une telle morale, la servitude de la fraternité; telle fut la conception de Comte, et Platon même n'a point rêvé une cité plus hiérarchique et plus sévèrement réglementée.

La démocratie socialiste ne cherche dans la fraternité ni son inspiration ni son principe. Avec les altruistes elle partage l'illusion du bonheur universel dans un âge futur; mais ce n'est pas dans une société fraternelle, c'est dans une société d'égaux qu'elle l'attend. Dans le mouvement socialiste deux courants se dessinent, un courant populaire

où domine la notion de ce droit de la nature, que le XVIII[e] siècle avait découvert dans la similitude de nos besoins et de nos organes, et dont, sans nul doute, il empruntait l'idée au dogme spiritualiste de l'identité essentielle des âmes, — un courant philosophique, où s'affirme une espérance individualiste, une volonté réfléchie d'atteindre la liberté réelle, qu'on ne cherche plus comme la Révolution dans l'égalité des droits, mais dans le pouvoir égal et effectif obtenu pour tous par la coopération de tous à l'œuvre commune.

Il existe assurément une contradiction entre le principe de l'humanisme et le principe d'égalité; la démocratie en demandant l'égalité réclame un droit, les positivistes aiment l'humanité par devoir. Comte exclut l'idée de droit de la société positiviste, et il n'y a pas de société moins égalitaire; mais les deux principes ont pu se rejoindre et se confondre dans la doctrine de la solidarité. Les solidaristes voient dans la solidarité de fait qui existe entre les hommes la source d'une dette réciproque, d'une sorte de quasi-contrat d'assistance, dont, en venant au monde, nous subirions l'héritage, et dont chaque journée de vie augmenterait les charges; ils s'appuient ainsi sur l'idée du droit, mais ils font en même temps appel au sens du devoir. La solidarité n'est qu'un autre nom de la fraternité, qui fut elle-même un autre nom de la charité.

Droit et devoir, deux termes du même principe, la justice. La justice! Pas de notion plus obscure; tous les partis invoquent la justice. Qu'entend par ce mot la démocratie?

Lorsque devant des juges les parties ne se présentent point armées de droits égaux, appuyées sur une loi égale, il n'y a point de justice; si des deux ouvriers d'une même tâche, le bon ouvrier peine sans profit, et le mauvais ouvrier recueille le salaire, il n'y a point de justice; si les préceptes du devoir n'obligent pas également les consciences et si les sanctions finales ne se mesurent pas exactement aux responsabilités encourues, il n'y a point de justice. Conception séculaire qui, définissant la justice par des rapports constants d'égalité, confond la justice idéale avec l'égalité absolue des droits. Mais ce que la démocratie entend par l'égalité, ce n'est point la parité des droits, c'est l'identité des conditions. La justice de la démocratie consiste dans une définition de l'égalité de fait, contradictoire avec l'égalité des droits, la liberté et la notion traditionnelle de la justice.

Justice sociale, égalité de fait! Quel moyen de les définir,

si ce n'est la loi? Quelle volonté assez décisive pour les obtenir, si ce n'est la souveraine volonté du nombre? Quel pouvoir assez fort pour les maintenir, si ce n'est l'Etat? L'accomplissement d'un idéal de justice implique, après un coup d'autorité, un effort continu d'autorité! Ainsi toute manifestation de l'individualité sera suspecte, puis proscrite, la pensée, parce qu'elle pourra discuter le principe de justice, l'action, parce qu'elle pourra troubler l'ordre légal de la société égalitaire.

A quelque inspiration qu'elle se rattache, et qu'elle subordonne la morale à la politique ou la politique à la morale, l'autorité gouvernera donc à la fois les consciences et l'activité sociale.

L'autorité tend et conduit à l'unité. Comment, d'ailleurs, réaliser l'égalité générale dans une société qui ne serait point unifiée? Une morale de justice aboutit donc à une politique unitaire. Par delà les frontières des nations, elle enseigne et prépare l'unité future de l'espèce humaine.

Le socialisme rêve cette suprême et définitive unité ; et au fond même des doctrines solidaristes, qu'un reste de fidélité à la liberté économique et à la liberté individuelle distingue encore des doctrines socialistes, mais qui se confondent avec celles-ci par des aspirations communes, se lève le même espoir d'universelle union ; la solidarité n'est-elle pas en effet universelle? collectivité ou individu, nul n'échappe à la solidarité des erreurs et des crimes d'individus, de collectivités, même étrangères, même inconnues. Comment les nations échapperaient-elles à la solidarité de la misère d'un peuple et de la déchéance d'une nationalité?

## VI

L'unité se fait ; la loi devient plus vigilante, l'Etat plus protecteur ; pas une réforme ne s'accomplit qui ne lie l'individu à la chose commune par des échanges nouveaux de services, et par des charges plus lourdes. Jetez les yeux sur les programmes politiques dans lesquels s'exprime déjà l'avenir !

Tout concourt au progrès de la socialisation : l'abandon de la terre, — domaine de la vie libre, — la ruée des champs vers les villes, aux ateliers, où l'homme, serf des machines, n'échappe à l'autorité du patron que pour re-

tomber sous celle de l'Etat, ou sous celle d'un syndicat, maître parfois plus exigeant. La terre déserte, il faudra bien que la société s'en empare, et — nouveau sauvage de la glèbe, — la fasse de force cultiver.

Quel prétexte à la main mise de la collectivité sur tous les capitaux productifs !

La famille, asile où l'individu, dérobant à la société quelque chose de lui, retrouvait des raisons de vivre et renouvelait sa personnalité, la famille se dissout.

Détaché de la souche natale, le bourgeon humain s'épouvante. L'instinct de protection crie au secours, et l'individu rend grâce à l'Etat de le mieux soutenir, fût-ce en l'étouffant. Il faut qu'il nous assure et vivre et couvert, dès l'enfance, et jusqu'à la mort — et bientôt le reste ; — après le pain les jeux du cirque.

A quoi bon décrire tous les aspects de ce mouvement général de socialisation, qui s'accroît à la fois des difficultés de la concurrence économique et de cet affaisement de l'énergie combative, qu'accuse et favorise l'humanisme de tous les partis? Tous en effet, parce que la centralisation est leur idéal, ou parce que c'est pour eux une nécessité vitale de s'y résigner, s'accordent à faire du socialisme pratique ; il ne s'élèverait pas dix voix dans notre Parlement pour défendre la maxime d'où est sortie la Révolution individualiste : Laissez faire ! Laissez passer !

Le plus grave des symptômes, c'est, en effet, l'affaiblissement, l'extinction des grandes voix de l'humanité. Plus de querelles doctrinales, plus de combats d'idées ; les sectes religieuses ont désarmé, la science n'attaque plus le dogme, et les anathèmes s'oublient. Il semble qu'on n'aperçoive dans le conflit présent de l'Etat et de l'Eglise autre chose qu'un incident politique, une bataille pour le pouvoir. Pourrait-il donc se produire un plus redoutable conflit que le choc de la morale traditionnelle et de l'esprit moderne? Existe-t-il une raison plus haute de guerre sans merci que le définitif triomphe de la morale divine ou de la morale humaine?

Une sorte de paix semble faite entre les principes ennemis, comme s'ils n'étaient point les ressorts de notre vie, et l'âme même de notre âme. La passion et la foi avaient fait de nous des individus ; l'indifférence nous a rapprochés, socialisés, identifiés (61). Elle rend plus aisée cette unité morale, sans laquelle l'unité économique et l'unité politique demeurent, dit-on, fragiles et précaires, et dont les républicains socialistes ou libéraux, aussi bien que les

tenants de la monarchie, proclament d'un commun accord la nécessité.

L'unité morale est atteinte, lorsque la société toute entière n'a plus qu'un idéal religieux ou matériel, féodal ou égalitaire. Résultat qui suppose l'unité d'éducation religieuse ou philosophique, la profession obligatoire des mêmes principes, moraux, politiques et sociaux, et surtout le dévouement absolu de tous à la société. Sans doute, la réalisation de l'unité morale n'est possible qu'au prix d'un régime prolongé de compression. Peut-être l'idée même d'unité morale n'est-elle qu'une illusion historique; après de longs siècles la contradiction s'est éteinte, et nous ne saisissons plus d'un âge de l'humanité que des traits généraux; nous oublions les bûchers, les dragonnades, les guerres civiles, un régime de silence, de chaînes et de sang; mais, pour réaliser l'unité future, il faut consentir aux mêmes violences, comme à une égale servitude. L'unité morale c'est la négation de l'individu (62).

## VII

Par quelles transfusions de sang étranger, sous l'influence de quelles doctrines, l'individualisme natif de la race gauloise s'est-il si profondément corrompu ! Comment sommes-nous devenus incapables de consentir aux risques de la liberté ?

La science, parce qu'il y a en elle un principe d'organisation et d'unité, méprise l'individu, l'humilie dans le tout; mais elle ne menace que l'avenir. Le mal est lointain qui affaiblit en nous le goût, le culte, le sens de la liberté.

Le tempérament moral du peuple français porte l'empreinte d'une centralisation plusieurs fois séculaire; mais le succès de celle-ci doit s'expliquer surtout par l'unité catholique; l'organisation unitaire et la tendance universaliste de la religion, peu conciliables, en effet, avec le particularisme féodal, préparaient les esprits à l'unité politique. La royauté française trouva dans les institutions ecclésiastiques un modèle et un principe d'unité.

D'autre part, le christianisme, religion de renoncement et de terreur, désaccoutumait les âmes de l'initiative et de l'action; l'idée fixe du salut exaspérait l'instinct de protection, et, comme elle cherchait dans l'Eglise un secours

contre les périls éternels, la foule chrétienne en vint à chercher dans un pouvoir fort la sécurité contre les périls terrestres.

Soixante générations de chrétiens nous précèdent, et nous demeurons profondément imprégnés des sentiments et de l'esprit qui les anima; sous le fonds acquis de l'expérience personnelle, de la science et de la réflexion le fonds traditionnel et religieux de la conscience reste à peu près immuable; c'est lui qui fournit à la vie sociale les idées directrices qui la gouvernent. L'esprit moderne brode tout simplement sur le vieil air des variations qui le dissimulent sans l'effacer. Et c'est ainsi que, venus d'un même point du passé, les positivistes, les socialistes, les solidaristes ont rejoint les métaphysiciens du droit et de l'égoïsme. Chrétiens, en dépit d'eux-mêmes, une même logique, un même souffle les guidait; voilà pourquoi tous ont abouti à la justice, idée chrétienne qu'ils ont seulement humanisée, en la ramenant des horizons célestes à cet humble champ d'argile, dont l'homme ne se lève quelques jours que pour y retomber à jamais.

Altruisme, philanthropie, solidarité, raisons logiques de cette charité, dont le christianisme trouva la source dans le cœur.

Dogme chrétien, l'égalité démocratique; elle a pour répondants le principe de l'égale valeur des âmes et celui de l'égalité des sanctions.

La religion ajournait la justice à l'aurore de notre Eternité. Nous-mêmes ne l'avons-nous point ajournée à une ère indéfinie d'évolution intellectuelle et de progrès social? Cette résignation à une attente infinie ne trahit-elle pas encore le fond chrétien de nos esprits?

Tyrannie de la religion hier, tyrannie de la science demain, l'éclair de 89 évanoui! l'individu a-t-il donc perdu le droit d'espérer? (63)

# CHAPITRE III

## AUTONOMIE, ANARCHIE, COOPÉRATION

---

### I

La sujétion de l'individu est-elle utile ou nécessaire pour établir un ordre social, auquel ont fait obstacle pendant quinze siècles la féodalité cléricale et guerrière, et depuis un siècle la féodalité financière? et, cet équilibre atteint, doit-elle progressivement s'atténuer jusqu'à disparaître? Faut-il, au contraire, cesser à jamais d'espérer l'affranchissement final de l'individu dans l'organisme social? C'est une question que je ne veux et ne puis quant à présent examiner. La servitude sociale est un fait, et c'est un état de tout point différent que ce régime individualiste, auquel tend le scepticisme, et que la Révolution même n'a pu ni réaliser, ni définir. Régime idéal, dont la conception est doublement indispensable au sceptique, d'abord pour orienter son espérance, ensuite comme principe de décision dans la vie active. La description n'en est donc pas superflue, et nous devons l'essayer.

Nous avons montré comment le droit social fut le plus souvent une hypocrite générosité de la force, qui cherchait la sécurité dans un mensonge de contrat. Chez nous l'amour même de la liberté n'a guère été qu'une hypocrisie des faibles, un moyen pour s'emparer du pouvoir et opprimer un jour leurs oppresseurs. Aussi les lois, les institutions, issues des mœurs, mais à leur tour conservatrices des mœurs, ont-elles resserré de plus en plus autour de

l'homme leur réseau de fer; l'individualité n'a pu ni obtenir place au soleil, ni prendre pleine conscience d'elle-même.

Il y a trop des autres en tout homme ; mais en aucun de nous cependant le sens de l'individualité ne s'éteint tout à fait. Il a ses réveils, comme la flamme. Sceptique désabusé des dogmes absolus et des promesses infinies, c'est sur moi seul que je compte (64). Et, d'abord, je romps avec les lâches, auxquels m'a lié mon destin, et qui n'ont obtenu d'une pitié abusée la protection de la force qu'aux dépens de la force et au prix de la liberté des forts (65). Je proteste contre le despotisme, auquel se heurtent à tous les instants de ma vie mes libres instincts et ma volonté consciente. Nul n'a de droit sur moi. Je réclame les périls et la noblesse de ma liberté. Je m'insurge contre la domination de la peur, contre l'instinct religieux, contre l'instinct social, contre une civilisation, dont toutes les lois proclament la terreur des générations humaines devant les mystères de la force, les douleurs de la vie et l'horreur de la mort.

Je m'insurge contre l'Etat, qui, maître de toutes choses par l'inertie des volontés intelligentes, gouverne mon initiative et ma vie, et régirait ma conscience, si je n'avais le sens clair et la volonté de mon autonomie ; je m'insurge contre les institutions, les traditions, contre la morale, que mon siècle a reçues d'une religion, à laquelle je ne crois point. Contre le joug des superstitions sociales j'érige ma volonté réfléchie, et contre la dictature des majorités l'inviolable pouvoir de mon droit. Je ne puis croire que le nombre soit l'unique mesure des choses, et que le droit, l'intelligence, la beauté ne possèdent point une valeur indépendante de l'opinion, de la force et des foules.

Je m'insurge contre ces théories humanitaires qui nous épargnent la peine et le risque de faire et de concevoir même notre bonheur, et, sous couleur de le défendre, serrent d'un peu plus près les rivets de nos chaînes ; contre l'altruisme, contre la duperie du sacrifice de tous à tous, parce que le seul être dont je puisse connaître les vœux, les motifs, l'intime pensée, c'est moi, et qu'en immolant à l'humanité l'espoir de mon bonheur, je n'assure le bonheur de personne et n'augmente pas d'une joie le total des bonheurs humains ; contre toutes les doctrines, de quelque nom qu'elles s'appellent, qui font de l'individu le serf de la société, et le tiennent pour satisfait, tout misérable qu'il puisse être, dès que la société est riche et puissante ; con-

tre toutes les politiques sociales, parce que leur succès ne peut avoir pour résultat que d'accroître l'uniformité, l'homogénéité des éléments du genre humain, et de dégrader les races en unifiant l'espèce ; contre une justice égalitaire qui, pour rapprocher les conditions, décourage l'effort, l'intelligence, et les plus hautes vertus du cœur, exproprie le talent, le travail, le mérite, stérilise la pensée, le rêve, l'idéal. Je m'insurge contre le principe de solidarité; je refuse la responsabilité de ce quasi-contrat d'assistance que la société invoque contre moi. J'admets qu'elle ait pourvu au salut de ma vie; mais fut-ce à mon profit ou au sien ? Est-ce un bienfait qu'une existence sans liberté ? Et puis-je consentir à payer de la servitude une dette qu'à ce prix je n'eusse pas souscrite? j'ai trouvé dans mon berceau mes titres de servage; je n'avais pourtant pas demandé à naître; et, depuis, de toutes les charges que la société m'impose, je n'en ai accepté aucune. La collectivité ne peut contre moi-même invoquer mon consentement. La société est un état de force et de violence, et si ma destinée fut de vivre en société, je me révolte contre ma destinée ; je puis contre elle ériger ma volonté ; je veux lui disputer la liberté de ma vie.

## II

Le scepticisme a fait de moi un homme libre. Je veux vivre libre.

Qu'est-ce qu'un homme libre?

Pour me concevoir libre, il faut que je devienne un homme nouveau, que je retrouve en moi l'homme vrai, moi-même. Par la pensée j'abolis donc les lois, les institutions sociales, l'Etat, la société, en un mot, le milieu qui m'entoure ; idées, savoir, morale, je chasse de mon esprit tout ce que j'ai reçu des hommes ; je me replace au bord du néant où m'a conduit le scepticisme. Je ne suis qu'une conscience nue, mais je suis une conscience autonome ; je suis un droit vivant.

Un droit, c'est-à-dire un individu résolu à donner leur pleine expansion à son être physique, à ce moi conscient, dont l'idée est l'expression suprême.

Je suis un droit, c'est-à-dire un idéal qui se réalise. L'autonomie réside dans le privilège de rédiger moi-même

la charte de mon idéal. La liberté intégrale n'est que la liberté de l'idéal.

L'Idéal est l'antinomie de l'autorité. La liberté ne consiste point dans une résignation adroite aux lois de la nature et aux lois sociales, mais dans la révolte contre les lois naturelles dont la volonté peut triompher, contre les lois sociales, dont elle peut obtenir la réformation.

Le stade définitif du droit, l'âge de la liberté sans restrictions, l'ère de l'individualisme absolu, s'appelle l'anarchie. L'anarchie est la forme sociale de l'autonomie. L'individu autonome tend à l'anarchie (66).

L'anarchie résulte de la négation de l'autorité dans l'ordre social, comme l'autonomie de la négation de l'autorité dans l'ordre de la conscience. En condamnant le christianisme, la science, la morale altruiste, les usurpations de l'Etat et l'unité sociale du genre humain, en abolissant l'autorité dogmatique et l'autorité politique, le scepticisme radical aboutit à ces conclusions : l'autonomie absolue, l'anarchie idéale.

Autonomie, anarchie, double aspect, psychique et social, de l'individualisme; double sens de l'évolution du monde vers l'individualité ; double formule du progrès, si celui-ci consiste, en effet, dans le développement de la moralité, si la moralité tient à la liberté du cœur et à la liberté des actes.

Autonomie, anarchie, régime d'harmonie économique, de travail libre, de libre échange, de libres accords, où la loi, expression mensongère de la volonté générale, s'efface devant la volonté individuelle.

Autonomie, anarchie, régime d'harmonie morale où, sous la garantie d'un respect réciproque, d'un consentement universel, et sans que nul puisse invoquer un droit sur aucun, tous jouissent également, en droit et en fait, de l'intégrale liberté d'accroître leur être et d'exalter leur individualité.

Autonomie, anarchie, régime d'ordre et de paix sociale, car autonomie ne signifie point caprice et licence, mais loi personnelle ; car anarchie ne signifie point dispersion et violence, mais libre union des intérêts et des droits ; l'ordre, en effet, en régime anarchique, repose non plus sur des prescriptions obligatoires appuyées sur des sanctions, mais sur l'harmonie réelle des consciences.

L'anarchie théorique, vers laquelle s'oriente le scepticisme, constitue la forme contradictoire de ce régime de compression et de définitive unité, où tendent les églises

communistes. L'individu sera libre, ou il sera asservi ; entre les deux thèses il faut choisir. Si l'anarchie totale n'est qu'une utopie lointaine, le scepticisme fonde la société future sur la régénération du droit individuel.

L'Idéal est la source du droit ; le besoin en est le régulateur. La nature impose à l'homme des besoins ; la vie sociale lui a donné des besoins nouveaux ; à l'accroissement de l'individualité correspond enfin l'accroissement d'une faculté, dont l'exercice est un autre besoin, le plaisir.

Tout être humain a besoin de nourriture, de vêtements, d'un abri ; pour subsister il a besoin de travailler et aussi de posséder ; dans l'enfance, dans la vieillesse, dans la maladie il a besoin d'être secouru.

Tout être aime, veut être aimé, sa tendresse, souvent exclusive, a besoin de sécurité ; il réclame encore sécurité pour sa vie, pour sa propriété, pour ses travaux, pour sa liberté même. La liberté, l'Idéal, le sentiment de l'individualité, voilà, des besoins que la nature a placés dans le cœur humain, les plus nobles, les plus exigeants.

La vie sociale a développé le sens et le désir du bien-être ; elle a créé les besoins intellectuels ; sans éducation l'homme ne pourrait pas plus subsister que sans assistance (l'éducation n'est-elle pas la forme la plus pure d'assistance ?) Né dans la société, élevé pour la vie sociale, l'homme est par définition un être social ; il a besoin de dogmes et d'une morale commune.

L'homme, enfin, parce que de tous les êtres qui paraissent à la surface de sa planète il est le mieux individualisé, a besoin de plaisirs, de loisirs, de jeu, d'art.

Tous ces besoins qui se ramènent, en définitive, à un mécanisme alternatif d'expansion et de protection, l'individu ne peut les satisfaire seul. Tout homme a besoin des hommes. Quand il pourrait subsister, l'homme isolé deviendrait le plus misérable des animaux. Selkirk ne survécut, dans son île déserte, que parce qu'il y apportait les armes, les outils et les notions pratiques d'un pays civilisé.

Venu au monde dans les murs d'une cité, formé pour y vivre, je ne puis, en effet, revendiquer la liberté des déserts et ses risques. Par mes habitudes, par mes besoins, par mes ignorances je reste lié à la société au milieu de laquelle je suis né, — et, si j'avais la témérité de l'exil, partout je retrouverais les réglementations, les lois, les institutions, les mœurs de la servitude, partout je rencontrerais des hommes ; partout il faudra subir les charges d'une association dont je n'aurai point signé, dont nul as-

socié n'aura signé la charte, car une société est le produit d'une série de cataclysmes historiques, d'un jeu de forces brutales ; le plus fort y exerce naturellement le droit du plus fort. En aucun lieu du monde je ne découvrirai une société formée par le libre consentement des consciences individuelles. Sous aucune étoile de nos cieux il n'existe, cet individu autonome que je cherche, l'homme libre, tel que je veux être.

La coopération est une nécessité de l'existence et du développement humain, elle est le secret même de l'évolution. Le darwinisme a glorifié la guerre comme la loi de la vie, comme une sorte de justice de la nature, qui supprime les individus faibles ou indolents. Certes, la lutte est éternelle, et par élimination elle contribue sans aucun doute au progrès des espèces. Mais elle affaiblit les forts mêmes. De quelque façon qu'on l'envisage, son résultat est toujours une destruction. Si la guerre était l'agent capital de l'évolution, toutes les espèces auraient déjà péri, ou plutôt aucune n'aurait apparu. Celles-là seules ont survécu dont les familles et les tribus surent s'unir, s'associer, coopérer. La coopération est la suprême force de ce monde, parce qu'elle oppose à la force isolée et aveugle un faisceau de forces conscientes et organisées.

## III

L'individu attend de la société un double service : la satisfaction de ses besoins, — un concours décisif pour la réalisation de son idéal.

Mais quand, pour assurer ses besoins, il recourt à l'assistance sociale, l'individu renonce à une part de sa liberté. Il se subordonne à la société dans la mesure où il a besoin de son secours. La servitude sociale a pour capitale raison la complication de la vie.

D'autre part, que, pour réaliser un idéal commun, deux individus s'associent, chacun d'eux fait au profit de son associé le sacrifice d'une nouvelle part de sa liberté. La coopération ne se développe point sans péril pour la liberté de l'individu, et c'est pourquoi il faut en définir, en limiter le rôle.

L'homme a deux existences, l'une intérieure, l'autre ex-

térieure. Il y a un domaine où l'individu se reconnaît souverainement libre et autonome.

Les stoïciens ont fondé la liberté sur une distinction profonde ; ils distinguent les choses qui dépendent de nous et celles qui n'en dépendent point ; à côté du monde extérieur, où notre volonté ne triomphe des choses qu'en se pliant aux lois de la réalité, il existe un monde intérieur où toutes choses nous obéissent, un monde où règne sans obstacle la volonté autonome, et qui, à vrai dire, ne se discerne point du moi. Dans la conscience, dans l'indépendance du moi réside la liberté absolue.

Sur la conscience, sur le moi la société ne peut rien entreprendre. L'individu doit veiller jalousement sur l'intégrité de cet intangible domaine.

Mais, par ses besoins, il relève de la société ; il n'allége sa dépendance que s'il sait réduire ses besoins, s'il apprend à se servir lui-même. Un éducateur diligent nous enseignera à compter sur nous-mêmes plutôt que sur nos semblables. Peut-être la sience future, — et c'est le vrai service dont l'humanité lui demeurera reconnaissante, — atténuera-t-elle, en simplifiant l'existence, la réciproque sujétion où onus tient notre fièvre de mouvement, de fortune et de jouissances. L'accroissement et la libération de l'individualité, — c'est-à-dire le progrès, — ont pour condition la simplification de la vie.

Si hardie qu'on la suppose, la simplication de la vie n'affranchira pas l'homme de sa propre faiblesse, c'est-à-dire de la société.

Mais il n'y a point entre les principes d'autonomie et de coopération une contradiction insoluble.

Si ne pouvant vivre hors de la société humaine, l'individu devait renoncer à son rêve d'autonomie morale, de libre vie, en un mot, à son idéal, la réalisation de l'individualité serait donc une chimère, et le scepticisme, en libérant l'individu, n'aurait accompli qu'une misérable et inutile besogne ? Nous croyons, bien au contraire, que l'individu doit attendre de la coopération, avec le salut de sa liberté, l'exaltation de son individualité ; mais la liberté dans la coopération suppose un régime d'association, auquel nos mœurs et nos lois ont longtemps répugné. Nous allons en définir les principes.

L'individu, c'est le droit ; la société, c'est l'intérêt. Le problème des rapports de l'individu et de la société consiste donc à assurer au mieux l'intérêt individuel, sans toucher à l'intégrité du droit. Il n'a point été résolu. Nous

ne connaissons pas dans l'histoire une civilisation individualiste.

Peut-il être résolu? C'est l'aptitude de chaque race à la liberté qui, en définitive, détermine les fonctions et le pouvoir du corps social. Il faut, pour réaliser un régime de liberté, compter avec les instincts d'une race et ses habitudes héréditaires, avec le climat, hostile ou clément, avec la prospérité du peuple ou sa misère, avec sa sécurité ou ses périls. Infiniment diverses sont les conditions d'aptitude des nations à la liberté individuelle. Quelles que soient ces conditions, le principe, comme la garantie de la liberté, c'est le contrat. Une nation sera d'autant plus libre que son gouvernement se rapprochera davantage de ce régime de contrats sociaux qu'est l'individualisme absolu — ou l'anarchie —, dans lequel la volonté individuelle ne reconnait d'autre autorité que la convention librement débattue et librement souscrite, où toute forme d'association commence par un contrat d'association. La solution finale du problème social réside dans le contrat.

Dans le monde moderne, les associations naturelles et forcées au sein desquelles nous naissons, garantissent beaucoup moins les intérêts de l'individu que leurs intérêts propres; elles restent hostiles à l'individualité, la liberté leur est suspecte, le droit humain n'est qu'une largesse de la force; le jour où, secouant le joug de la force, les hommes concluront enfin un contrat social, (ce sera j'imagine, un système d'échanges économiques, ou plutôt un traité de mutuelle éducation), ils devront avant toute chose rédiger un pacte préliminaire de liberté.

C'est, en effet, une très fausse notion des fonctions de la société qui en gouverne aujourd'hui les rapports avec l'individu. L'individu n'est pas simplement subordonné à une autorité commune, mais entièrement sacrifié à l'unité sociale, Etat, cité ou famille: ce n'est pas assez de lui refuser le pouvoir de revendiquer aucun droit propre contre le droit collectif de l'association ; celle-ci lui prescrit le devoir formel de consacrer au service de ses associés toute son énergie et ses forces ; il doit se tenir heureux, prospère et glorieux, dès que l'association se dit heureuse, prospère et glorieuse ; sa vie entière est liée au destin de l'association.

C'est d'une conception de tout point contraire que s'inspire la doctrine individualiste. Contre l'individu la société n'invoque ni un droit métaphysique, ni un droit positif, alors que le droit individuel rouvre, au contraire, dans la

conscience cet inébranlable fondement, la volonté morale. Les sociétés sont en soi des abstractions; il n'y a d'autre réalité que l'individu ; devant la réalité que vaut l'abstraction ? l'individu seul a des droits et des intérêts vivants ; seul il est une fin; la société n'est point une fin en elle-même ; elle n'a d'autre fin que l'individu. Les associations, quelle que soit leur forme, quelque nom qu'elles portent, n'ont d'autre raison d'exister que de protéger les droits et de servir les intérêts de l'individu. Assujettir au service de l'individu tous les organes de la coopération sociale, voilà donc la loi fondamentale du régime individualiste.

Toute société sera la servante de l'individu, l'instrument de son idéal. La durée, la complexité de ses fonctions auront pour mesure la durée et la complexité des services que l'individu attend d'elles. L'individu ne souscrit envers elle pas d'autre obligation que de la faire vivre aussi longtemps qu'elle lui restera utile; en acceptant sa part des charges sociales il acquitte sa dette dans un mutuel engagement; mais il n'aliène au profit de l'association aucune parcelle de son droit d'homme libre, et l'échange de services qui s'accomplit entre eux ne modifie pas l'équilibre de leurs rapports, ni la subordination absolue de l'association à l'individu.

Mais comment, même par contrat, obtenir d'une puissante unité qu'elle se subordonne à l'individu désarmé ? Les situations des contractants ne sont point égales ; comment les stipulations demeureraient-elles équivalentes ? Il faut à la liberté des garanties moins théoriques.

Les associations formées par intérêt de voisinage, fondées, si l'on peut dire, sur le sol, demeurent encore les intruments les plus actifs de la coopération sociale. A mesure cependant que se relâche le lien territorial et que des intérêts plus larges se révèlent, un nombre croissant d'associations libres apparaissent et grandissent, sociétés industrielles, commerciales, syndicats professionnels, groupements confessionnels. C'est une coopération forcée que celle des associations naturelles ; elle entraîne, en effet, obligation, coaction, coercition. A la coopération forcée le régime individualiste substituera la coopération libre ; et celle-ci se réalisera de deux manières : d'abord, rénovant le droit politique, les associations forcées originaires se transformeront en des types organiques aussi rapprochés que possible des associations volontaires ; mais surtout le droit individualiste supprimera les fonctions inutiles de l'association forcée ; c'est ainsi qu'il développera dans la

plus large mesure l'association librement formée par les associés, au gré de leurs besoins réels. Si dans l'association libre l'individu renonce, en vue du but commun, à l'absolue indépendance de ses efforts, il peut, en revanche, par une coopération qui centuple son pouvoir, tenter le rêve démesuré de son ambition solitaire. C'est ainsi que la loi fera place au contrat, l'autorité au libre choix des associés, — et, en définitive, la force à la sympathie.

Certes, les associations naturelles ne doivent point abdiquer toutes leurs fonctions ; par elles seules certaines charges sociales peuvent être remplies ; il est bon aussi que toutes subsistent, parce que l'esprit particulariste qu'elles entretiennent forme une part de notre individualité. Mais toutes les tâches que, sans préjudice pour l'individu, l'association volontaire peut assumer, elle les doit reprendre à l'association forcée. Toutes les transformations sociales doivent être accomplies par les associations volontaires. Principe essentiel d'un système de libre coopération.

Définissons-en les conditions dernières.

L'accord ne se forme et ne se maintient dans une assemblée d'hommes que tant qu'il se limite à un intérêt unique ou à un très petit nombre de questions. Dès que se multiplient les problèmes, les opinions se divisent, les intérêts s'entre-choquent. Ainsi dans toute association se font et se défont chaque jour de nouvelles majorités ; nul associé ne se range toujours à la majorité ; chacun à quelque moment fait partie d'une minorité opprimée et mécontente. Ainsi une association qui embrasserait tous les intérêts communs aux sociétaires serait cent fois plus oppressive qu'aucune des institutions traditionnelles de la société moderne. Pour que l'association devienne l'organe d'une pensée unique, et qu'ainsi soit respectée la liberté de chacun, deux choses sont nécessaires : d'abord, que les associations se forment en vue d'un unique objet, qu'autant d'intérêts se révèlent, autant de groupements se constituent ; ensuite qu'autant dans une association se forment de minorités, autant se créent d'associations distinctes. En d'autres termes, il faut que toute association soit animée d'un même esprit et poursuive un seul but. A l'exécrable loi du nombre, qui, abolissant le privilège natif d'être un individu, une exception, une idée, livre à l'imbécillité de la foule les inspirations supérieures de l'humanité, succèdera ainsi l'affirmation catégorique de la volonté individuelle et du droit absolu de l'Idéal.

## IV

L'anarchie pure est une fiction de l'esprit. L'anarchie possible a pour mesure le besoin de coopération.

La coopération implique hiérarchie, c'est-à-dire subordination.

La hiérarchie ! elle est continue, et toujours réciproque. Elle se manifeste chaque fois qu'un individu se prévaut à l'égard d'un autre individu de quelque prééminence, — autorité légale, contractuelle ou morale, supériorité de l'expérience, de l'esprit, du savoir, ou simplement de la force. — Le magistrat, à qui la société a délégué une part de ses pouvoirs, demeure dépendant de tous les magistrats qui détiennent quelque autre part du pouvoir social ; il dépend ou du gouvernement ou des citoyens dont il est le délégué révocable (67). Son action est subordonnée au zèle de ses subalternes. L'autorité d'un monarque autocrate ne vaut que ce que valent ses ministres et ses fonctionnaires, et lui-même dépend du mécanicien qui conduit son train, du courrier qui porte ses dépêches, du cuisinier qui prépare son dîner. Louis XIV faillit attendre son cocher. Il n'y a d'autocrate absolu que Dieu.

L'humanité est une hiérarchie de nations. La planète entière est gouvernée par une hiérarchie de forces, et l'harmonie même des mondes n'est pas autre chose que l'équilibre constant de leur hiérarchie mutuelle.

La hiérarchie n'a point pour raison l'inégalité essentielle des droits. C'est par la diversité des services, par la spécialisation des fonctions sociales qu'elle s'explique et se justifie. Chacun a sa tâche dans l'œuvre infinie de la vie collective, et chacun dans l'exécution de sa tâche doit être souverain. Autant de tâches, autant d'autocrates. Le principe de hiérarchie n'est donc point un principe de suprématie générale ; la hiérarchie universelle consiste dans la distinction absolue de toutes les fonctions et dans leur exacte répartition, en un mot, dans une juste division du travail social. Hiérarchie non point idéale, mais parfaitement réelle, qui régit, en dépit des traditions de castes, la société contemporaine, et qui régissait aussi les sociétés anciennes. En aucun temps l'autorité n'a pu la méconnaître et la troubler sans dommage pour elle même. C'est le respect de la hiérarchie naturelle qui constitue l'ordre social.

Mais il faut montrer comment s'allient, — jusqu'à se confondre, — la hiérarchie et la liberté! Chacun maître chez soi, c'est la double formule de la hiérarchie sociale et de l'autonomie individuelle. Elle implique plusieurs conditions ou plusieurs principes, — qui se relient exactement aux conditions et aux principes du système d'association.

Le premier principe consiste à réduire, à démembrer la hiérarchie forcée et légale; le second à lui substituer une hiérarchie morale et volontairement acceptée; le dernier à diviser si bien les fonctions sociales que la subordination, si elle est infinie, devienne absolument réciproque.

En définitive, c'est de la libre coopération que résultera la hiérarchie mutuelle des hommes libres.

L'anarchie pratique se résout ainsi dans une hiérarchie volontaire, respectueuse de l'autonomie des subordonnés consentants, et dans laquelle s'affirme en sa plénitude le droit souverain de l'individu.

# CHAPITRE IV

## LES FONCTIONS SOCIALES

---

### I

Dominer le milieu, voilà en quoi la liberté consiste. L'idéale liberté résiderait dans l'homme assez maître de ses besoins pour s'affranchir de toute coopération.

La coopération s'exerce sous plusieurs formes, et les liens qu'elle crée ne sont pas également étroits. Sous un régime de liberté économique la balance de l'offre et de la demande règle les rapports les plus fréquents, sinon les plus importants, des individus. Partout où suffit le contrat individuel d'échange, l'indépendance de l'individu reste entière. Un tel régime, s'il se pouvait universaliser, réaliserait l'anarchie absolue, l'autonomie intégrale.

Mais la vie humaine n'est ni simple, ni aisée. L'échange entre individus ne suffit pas pour obtenir la satisfaction d'intérêts devenus capitaux pour l'être humain ; et, d'autre part, la sécurité des échanges a besoin de garanties. De là les organes sociaux. De là les deux formes sociétaires de la coopération : association naturelle, association volontaire.

Formée par une ancestrale habitude de groupement ou créée par l'angoisse de la concurrence, l'association naturelle s'est maintenue par l'accord des besoins et par la force de la coutume ou de la loi ; après elle s'est constituée l'association volontaire pour satisfaire ces intérêts moins primitifs, qui se résument dans le plus haut entre tous, l'Idéal.

Que l'association, étroitement définie, représente non point la volonté générale, mais les volontés individuelles des associés ; que la hiérarchie, infiniment morcelée, assure seulement l'autonomie de chaque fonction sociale ; que, en d'autres termes, nulle restriction ne soit soufferte à la liberté individuelle et au plein exercice de droits égaux, si elle ne dérive d'un contrat, consenti par les contractants dans une égale liberté ; à ces conditions, nous l'avons montré, l'individu n'abandonnera dans la coopération sociétaire que la moindre part de sa liberté.

Nous devons maintenant établir les principes généraux des rapports de l'individu et des associations, c'est-à-dire la nature des fonctions sociales et les éléments des contrats sociaux. Ce sont les fonctions sociales qui déterminent, en effet, et l'étendue et les conditions du contrat (68). Avant tout il nous faut montrer, parmi tant de formes d'associations, lesquelles doivent, dans l'état individualiste final, subsister, lesquelles prévaudront, et comment à chacune seront dévolues ses fonctions.

Dans le passé le sang et le sol furent les principes de l'association humaine, la coopération fut à la fois naturelle et forcée. Dans l'avenir sur le sang et le sol prédomineront l'identité des intérêts, la sympathie des espérances ; la coopération se libérera. Par cette double raison qu'elle respecte davantage l'autonomie de l'individu, qu'elle donne plus largement carrière à l'esprit d'entreprise, et qu'enfin elle s'acquitte mieux de ses charges, l'association volontaire se substituera progressivement à l'association forcée.

Avant de dire pourquoi et dans quelle mesure celle-ci continuera à concourir à la coopération sociale, il faut poser à l'origine de la répartition des fonctions sociétaires ce premier principe que l'association volontaire deviendra non-seulement l'agent régulier, des intérêts collectifs et de l'Idéal individuel, mais l'instrument du droit et l'organe normal de nos besoins primitifs. C'est donc à titre d'exception qu'interviendra dans la vie des sociétés humaines l'association naturelle (69).

Ainsi l'on ne peut songer à énumérer les fonctions de l'association libre : issue non plus de la loi ou de la coutume, mais du contrat, elle aura de celui-ci la variété infinie. Ses formes, aussi bien que ses fonctions, se multiplieront, en s'adaptant aux besoins, aux volontés humaines, en se prêtant à nos désirs et aux chimères mêmes de l'imagination ; il faut bien qu'elle soit, en effet, aussi diverse que l'homme, pour qu'en lui sacrifiant une part de sa li-

berté l'individu reconnaisse la fécondité de son sacrifice.

Nous n'aurons à définir que les fonctions des associations naturelles. De la coopération volontaire il suffit de caractériser le fonctionnement et l'esprit.

Le plus sûr moyen, nous l'avons dit, de maintenir les associations dans leur rôle, consiste à en diviser les fonctions, à multiplier les groupements, de manière que chacun d'eux s'attache à un but unique, et que, sa durée limitée au maintien d'un accord unanime, ses membres demeurent toujours indépendants. La volonté individuelle en coopération sociétaire demeure d'autant plus pure qu'elle s'y heurte à un moindre nombre de volontés libres; elle s'altère à mesure que s'accroit l'association. C'est donc dans les groupements les moins nombreux, si, du moins, les associés y professent une mutuelle tolérance et un égal respect, que sera le mieux préservée l'autonomie individuelle. La décentralisation, au sein même des associations libres, est une condition de liberté. Il faut, pour les maintenir indépendantes, que s'effectue sans obstacles la déconcentration des minorités; l'association-mère, si des conflits s'élèvent, se divisera en associations autonomes. Le morcellement n'a d'autres limites que les conditions mêmes de l'existence du groupe social et les exigences de sa fonction.

La force des institutions réside dans l'esprit public. Le droit et l'idéal individualistes n'ont pas de meilleur défenseur que l'esprit de particularisme. Le particularisme, c'est l'individualisme des races.

Il semble qu'entraînés dans un mouvement de fusion et d'unité peuples, races et individus perdent le sens particulariste; ils en méconnaissent, du moins, l'origine physique et le principe éternel. Aussi bien que l'individualité, le particularisme fut d'abord une sorte d'instinct, — un instinct de race, hérité du sang, du sol et des traditions. Certes, il faut bien consentir qu'en acquérant une conscience plus claire de leur individualité les peuples et les individus se dégagent des influences ataviques, que le sens particulariste s'idéalise, et désormais se révèle aussi dans l'indépendance des doctrines et des volontés. Mais il subsiste dans la nature humaine des éléments indestructibles qui nous lient au passé de l'espèce entière, — un germe, du moins, l'œuf primitif, immortel aussi longtemps que l'humanité ne mourra point, divisé à l'infini entre tous les humains, et, par le plus étonnant des miracles, toujours tout entier en chacun d'eux. L'homme n'existe point hors de l'espace, ne s'abstrait point d'un milieu. Le mélange du

sang, continu sans donner jamais deux sangs identiques, différencie les individus ; l'action formatrice du sol, du climat, du milieu, a séparé les tribus, créé les races et les maintient séparées ; l'individu n'échappe point à l'aveugle puissance du sang ; la vie humaine aussi est attachée au sillon, où germe le pain, à l'atelier, où le manteau se tisse, à la cité, où s'échangent les œuvres de l'universel labeur ; nous sommes les hommes d'un horizon bien plus que les hommes d'une pensée. L'instinct originaire ne peut, ni ne doit périr ; le principe territorial forme le fond de l'esprit particulariste (70).

Il ne suffit donc pas, pour organiser la coopération libre, de substituer à l'association forcée l'association volontaire et aux groupements généraux les plus petites associations viables. Que, par delà bornes et frontières, celles-ci s'unissent en confédérations plus larges qu'une patrie, qu'un continent, elles-mêmes prendront pour centre et lieu de ralliement l'unité locale, la commune, s'il se peut, — le canton ou la province. Formées ainsi d'hommes rapprochés par les souvenirs communs d'une même origine, par un égal amour pour l'horizon natal, assez connus les uns des autres pour qu'entre eux le contrat même puisse s'oublier et l'énergie des sentiments fraternels gouverner leurs efforts, ces associations acquerront ainsi à leur tour une invidualité réelle, et, entrant dans la confédération avec la force que donne la conscience de l'individualité, elles y maintiendront plus sûrement et leur propre indépendance et les droits de leurs membres.

Quand l'association naturelle, scellée par la fraternité du sang ou fondée sur l'intérêt du sol, n'aurait d'autre fonction que de conserver intact le principe initial du particularisme, cet avantage suffirait pour justifier la persistance de toutes ces unités sociales, famille, cité, province et nation. Nous leur devons d'autres services, et leur légitimité trouvera sa preuve irrécusable dans la définition de leurs fonctions.

Avant d'essayer cette définition, rappelons que l'association naturelle cède à l'association volontaire toutes les attributions que celle-ci n'est point capable de remplir ; et que, parmi les associations traditionnelles, comme parmi les associations conventionnelles et libres, la dévolution des fonctions s'accomplit des plus petites aux plus grandes, le devoir social incombant au groupe le moins nombreux, aussi longtemps que celui-ci en peut accepter la responsabilité. La série des fonctions sociales contient ainsi la série

des associations nécessaires ; sur les associations volontaires les plus limitées pèse, comme une sorte d'attribution générale d'assistance et de concours, la charge de tous les besoins, de tous les services qui excèdent les forces de l'individu isolé ; et la répartition des services sociaux entre les associations volontaires plus étendues et les associations forcées, n'ayant d'autre raison que l'impuissance de l'association élémentaire, n'a d'autre loi que l'exigence de l'exécution.

Dans le domaine de la coopération forcée, l'intervention de l'Etat ne sera légitime qu'au cas où l'œuvre à accomplir excède les facultés de la province, l'intervention de la province qu'au cas où le district, le canton ou le syndicat des communes se reconnaissent impuissants, l'intervention de ces groupes de communes que pour secourir une commune isolée, l'intervention de la commune que pour satisfaire les besoins collectifs qui dépassent les forces d'une ou de plusieurs familles librement groupées.

## II

Association naturelle au regard de l'enfant, association volontaire au regard des époux, la famille a trois fonctions : l'amour, l'assistance et la liberté. L'amour la crée, vœu d'éternelle union ; il la recrée dans chaque enfant qui naît par l'éclosion des tendresses maternelles, par le sentiment des responsabilités paternelles, par le respect filial, par les fraternelles amitiés des enfants. L'homme dans la famille trouve la satisfaction de ses instincts sympathiques et aussi l'emploi de cet instinct de protection, — double besoin d'être protégé et de protéger en retour, — d'où dérive toute société. La famille est un pacte mutuel de dévouement ; assister l'enfant et le vieillard, secourir le malade ; donner à l'enfant cette éducation particulariste du foyer, qui préforme en lui l'individu futur ; seconder sa vocation, lui ouvrir la carrière de la vie, en un mot, l'affranchir ; voilà, après l'amour, les deux devoirs de la famille : devoir de dévouement, qui sera le plus doux emploi de la femme, devoir d'émancipation, qui fera la tâche, parfois douloureuse, du père, car, pour aimer bien, il faut aimer même contre soi.

La famille du régime individualiste offrira l'antithèse de la famille antique ; et, tout d'abord, pour affranchir

les consciences, la doctrine individualiste rompra les liens mutuels, abolira les privilèges d'autorité qui ne dérivent point des fonctions immédiates de l'association conjugale. Fondée sur l'amour des époux, qui la rend nécessaire, parce qu'il est exclusif, et qui en légitime la durée, parce que l'amour est un instinct de création, et que son œuvre n'est accomplie que lorsqu'il a engendré, enfanté, nourri, élevé, achevé des êtres nouveaux, la famille future se réduira donc aux époux et aux enfants trop faibles, trop jeunes encore pour vivre isolés ou instituer à leur tour un foyer. Ainsi réduite, et vivant d'une pensée et d'un sentiment communs, la famille formera elle-même une individualité ; ou plutôt en elle s'achèvera l'individualité des créatures humaines. Certes il existe des hommes, des femmes exceptionnelles, dont la haute individualité, pour demeurer complète, doit s'affranchir du mariage, et peut-être aussi de l'amour ; ces nobles exceptions sont nécessaires ; si des êtres d'élite ne le relevaient sans cesse, le niveau social s'abaisserait bien vite. Mais l'amour, forme suprême de la sensibilité, est, chez la plupart des hommes, l'expression définitive de l'individualité ; d'abord, il affranchit l'âme, la libère de la foule en l'attachant à un être unique ; puis, l'amour veut être éternel, faire œuvre éternelle ; la plupart ne savent réaliser d'autre création qu'un foyer, un ménage, une famille. L'amour ne fut-il pas la puissance animatrice qui révèla à l'individu son individualité ? L'enfant ne fait qu'un être avec sa mère, — elle le sent bien, — jusqu'à la puberté. Celle-ci n'est-elle pas le signal décisif de la personnalité, qui s'affirme mieux ensuite avec la puberté, bien moins précoce, de l'esprit ? Et n'est-ce pas à l'heure où, s'unissant à une femme aimée, l'homme accomplit enfin sa mission créatrice que sa personnalité se révèle à lui, — dans sa responsabilité, — achevée, complète, définitive ? Les économistes n'erraient point si fort, qui faisaient du couple conjugal l'unité essentielle de la société humaine (71).

Réduire ainsi la famille, n'est-ce pas la ramener à sa forme primitive et animale ? — Il ne s'agit point d'effacer des cœurs ces sentiments de reconnaissance et de réciproque affection qui, lorsqu'ils subsistent dans toute leur sincérité, font la noblesse et la force de la famille moderne. Ces sentiments, mêlés de souvenirs et d'espérances communes, peuvent former le plus solide ciment des associations volontaires ; la famille élargie, groupant en son sein ses amis, ses clients, ses serviteurs, — si nul regret d'autorité

perdue n'y compromettait l'indépendance de personne, — fournirait un merveilleux cadre de coopération libre. Qu'est-ce que l'association volontaire? une famille d'élection. Les associations fraternelles des âges guerriers en ont laissé d'illustres modèles.

Si étroite que soit la famille individualiste, et fût-elle l'individu-type dans la hiérarchie des unités sociales, elle-même ne subsiste légitimement qu'autant qu'elle se fonde sur un accord de consciences et un idéal commun. Même incomplète et rudimentaire, la personnalité de l'homme, celle de la femme, celle aussi des enfants ont droit au respect. Otez le respect réciproque, la maison de famille devient une geôle, le mariage une prostitution forcée, la paternité une tyrannie sans limites comme sans contre-poids.

## III

Comme les individus, les familles ont des intérêts communs; il y a une « chose publique »; elles ont besoin de sécurité; pour les protéger, comme pour défendre le droit individuel, s'est constituée une puissance publique. Les Romains ont appelé « République » cette union abstraite des intérêts généraux et des pouvoirs collectifs de l'association. La république est une association forcée, parce qu'il n'existe point à son origine un contrat social délibéré et accepté par tous, parce qu'à aucun moment de son existence n'est institué un pareil contrat, parce qu'elle possède des attributions multiples, et que l'exercice de ses pouvoirs ne procède ni, dans l'immense nombre des cas, de la volonté exprimée des citoyens, ni, dans aucun cas, d'un consentement unanime. Qu'on nous permette de confondre un moment sous ce nom de république toutes les associations forcées, dont chacune, en effet, nation, province ou commune, constitue une république douée d'intérêts distincts, armée de droits propres et de pouvoirs souverains; gouvernée par un prince, par une oligarchie, par les élus du peuple, ou par le peuple lui-même, la république, instituée pour le bien commun, est le tyran de l'individu, parce qu'elle ne sert l'individu qu'au prix d'une renonciation générale à la liberté personnelle et au droit humain. Ce ne sont point, en effet, des restrictions consenties par nous à notre liberté intégrale que la loi sociale formule; fondée

sur le préjugé de l'universelle et absolue sujétion des individus au corps social, la loi énumère, au contraire, les libertés autorisées, les droits octroyés par la puissance souveraine à ses sujets. La loi peut tout, même anéantir le droit et enchaîner la conscience.

Il y a contradiction entre la conception historique de la république et la raison de ces droits, je veux dire la défense du droit individuel. Cette contradiction, la politique individualiste l'effacera ; elle ramènera l'ordre social à son principe, en consacrant dans la liberté intégrale le droit absolu, et en réduisant les prérogatives de la république aux pouvoirs, non point généraux, mais strictement définis et limités, que, par un traité librement débattu, lui concédera le corps des citoyens.

Républiques dans la République, Etats dans l'Etat, la commune, le canton, l'arrondissement, le département ont même origine; leur pouvoir est de même nature, procède du même principe. La dévolution des fonctions sociales entre ces unités administratives ne peut-être déterminée par aucune raison philosophique ; nous en avons déjà indiqué la règle : à la collectivité la moins nombreuse, à l'unité élémentaire revient, — attribution théorique, — la charge générale de tous les services administratifs et politiques, et les unités supérieures n'exercent de fonctions légitimes que celles que ne peuvent assumer les unités inférieures. On sait les raisons de cette règle : l'innombrable suite de majorités dont se compose la volonté générale ne s'exprime avec sincérité que dans un système d'administration décentralisée; la vie locale nourrit cet esprit particulariste, qui est une part de notre individualité et l'une des meilleures garanties de l'autonomie personnelle ; la plupart des services enfin seront mieux gérés sous l'œil même des intéressés que sous la surveillance lointaine d'une autorité anonyme et irresponsable.

L'Etat (sous ce nom nous entendrons pour un moment toutes les unités administratives, tous les organes de la puissance publique), l'Etat a trois fonctions : la première consiste à garantir l'ordre public, la salubrité, la sécurité individuelle, la propriété, le respect des contrats ; le premier roi fut à la fois gendarme, juge et bourreau. La seconde fonction a pour objet la défense de l'honneur et de l'unité nationale ; nous nous sommes accoutumés à attendre de l'Etat mille services, mille soins ; nous le regardons comme un tuteur paternel, omniscient, présent partout et omnipotent ; en réalité, il est surtout un guerrier toujours

debout sous ses armes ; avant tout, l'Etat, c'est l'armée. Même, avant de la défendre, on pourrait dire qu'il a la charge de créer la patrie. Mais n'est-ce pas tout un de créer et de défendre sa création? La dernière fonction de l'Etat est une fonction de liberté ; gardien du sol et protecteur des existences, il reste le défenseur des libertés que nous lui avons reprises. Mais la fonction libératrice de l'Etat s'étend bien au-delà. Il est le régulateur du droit. Au sein des groupements volontaires et naturels, il garantira la liberté de l'individu, la liberté des minorités, le droit formel de se soustraire à des volontés tyranniques, à des contrats oppressifs; il exigera des associations un respect réciproque, il s'opposera à ce qu'une ou plusieurs associations exercent à l'égard d'autres associations la domination de la force ; il défendra enfin sa propre indépendance contre les abus et les entreprises des associations trop puissantes (72).

La puissance publique en France a pris la direction d'une foule de services généraux et d'intérêts communs; (nous en avons fait, dans un précédent chapître, une sommaire énumération). Toutes ces attributions, en régime individualiste elle s'en doit dépouiller. Chacune, en effet, représente le sacrifice de quelque liberté. Sous le régime individualiste, l'Etat ne pourra plus réglementer l'exercice de l'activité personnelle et les rapports des citoyens ; tout individu demeurera maître de ses actes, sous la condition de réparer largement les dommages qu'il aura pu causer à autrui. L'Etat n'a point pour mandat de surveiller et d'accroître la prospérité publique ; il suffit qu'il n'entrave point par une législation imprudente les libres efforts de l'industrie humaine. Il n'a point la responsabilité de notre bonheur ; sa tâche consiste seulement à garantir, au besoin par la force, le respect de notre idéal. « Tu peux, disait un spirituel philosophe, me gouverner, me servir, me conduire à mon bonheur, si je te l'ai permis : sinon non. » Ce philosophe s'égarait ; j'aurai beau permettre à la société de faire mon bonheur, et l'y encourager même de mon mieux ; elle y perdra sa peine, et j'y perdrai le temps d'être heureux (73). Il y a là un domaine interdit au bon vouloir du corps social; une indifférence résolue, voilà l'attitude qui lui convient. L'Etat n'est point comptable envers nous de notre misère même; il n'est tenu ni à nous assister, ni à nous assurer contre les risques de l'existence; la doctrine individualiste lui en refuse même le droit, aussi bien par des raisons de dignité humaine, d'éducation morale, et de respect du droit individuel que par le motif tout

pratique de l'impuissance de la fraternité réglementée et de la charité officielle. La république enfin n'a pas le droit de gouverner la conscience des citoyens; elle ne doit professer ni dogme, ni culte; elle ne doit pas enseigner; et, s'il lui est permis d'établir une morale légale, c'est qu'aucun code de lois ne saurait être formulé qui ne se rattache à un principe moral; toute association, tout contrat ne reposent-ils pas sur un accord d'idées morales? Mais la morale d'Etat, ne se reliant à aucun dogme, et reposant seulement sur le principe de la nécessité commune, ne peut consister qu'en un très petit nombre de lois précises, et, s'il se peut, indiscutées.

Hors les trois fonctions fondamentales, qui elles-mêmes se résument dans une mission de liberté, l'Etat n'exécute légitimement aucun autre service d'utilité générale que si ce service ne peut-être assuré par l'initiative d'entrepreneurs libres ou d'associations volontaires. Mieux vaut, au besoin, qu'il favorise celles-ci par des privilèges temporaires ou des subventions remboursables (74). L'Etat pare au péril social, quelle qu'en soit la nature et la cause, et les services qu'il rend alors à la société des citoyens se confondent, en somme, avec la première de ses fonctions, je veux dire la garantie de la sécurité publique. Son droit ne va pas plus loin.

Séparons maintenant les collectivités administratives, dont nous venons d'énumérer les communs devoirs. La commune possédera théoriquement la généralité des attributs de la puissance publique; sur elle portera le fardeau des services administratifs d'utilité générale. En fait, la commune sera hors d'état de suffire à la plupart de ces emplois; l'autorité provinciale ou le pouvoir central de la république en devront accepter la charge. Il est, d'ailleurs, telles fonctions, comme la police générale et la défense nationale, dont l'Etat ne peut, sans péril pour la collectivité, concéder à nulle autre autorité l'exercice et la responsabilité; la volonté, — individuelle et collective, — de survivre, voilà la règle initiale de l'association naturelle; la garantie du salut commun repose sur le dévouement de tous les citoyens, et c'est précisément l'accord unanime des volontés (accord réel ou supposé) qui constitue l'Etat.

Mais cet accord des volontés, accord fictif à cette heure encore, puisque, membres de l'Etat par obligation de naissance, nous n'avons jamais été admis à délibérer sur son maintien, cet accord qui deviendra un véritable contrat par la dévolution aux associations volontaires et aux collectivités élémentaires de tous les services étrangers à la mis-

sion libératrice de l'Etat, cet accord, dans l'exécution même de cette mission, deviendra sincère et sûr par une organisation vraiment libérale des pouvoirs publics (75).

## IV

Nous avons montré dans les liens du sang et du sol les principes du particularisme, dans celui-ci la forme collective de l'individualité, en même temps que sa garantie. Particularisme n'est qu'un autre nom du patriotisme. La patrie est un élément de l'individualité, et, en effet, dans la servitude d'un monde unifié l'individu disparaît. Le scepticisme individualiste sera patriote. Mais, en même temps qu'évolue l'association, le patriotisme s'élargit.

En se transformant, l'idée de patrie s'est d'abord obscurcie. Mais, pour nier la patrie, il faut ne l'avoir pas comprise.

Dans toute société naturelle nous reconnaissons une patrie. La famille est la plus petite patrie; le coin de terre natal est une autre patrie, aimée du même amour, car il existe entre le sol et le sang une parenté prochaine. Ces primitives patries se fondent dans la grande patrie, faite du sang d'une race, du sol d'un empire. Quelques-uns pensent que les frontières de cette grande patrie doivent un jour s'évanouir, que de cette planète, morcelée par tant de mers et de montagnes, des générations d'hommes plus fraternelles feront un jour une république unitaire, domaine commun de l'humanité future. Certes, le jour où s'effaceraient les frontières, le nom de patrie aussi périrait. La patrie peut-elle donc périr ? Qu'est-ce que la patrie ?

Vaste ou petite, la patrie, c'est d'abord notre héritage, un bien à nous, à nous seuls. Héritage clos de frontières, défendues ou conquises au prix d'innombrables vies ; héritage de traditions, héritage de sciences et d'arts, héritage de gloire. La patrie est la gloire des humbles, en effet, leur fortune, leur espérance même, et leur égoïsme ; leur part reste entière à ce patrimoine commun.

La patrie est une part de notre individualité ; si je suis quelque chose, un individu parmi la foule, je dois de l'être bien moins à ma qualité de membre de la famille humaine qu'à la longue suite de générations éteintes, qui m'ont formé de leur chair et de leur âme, et au milieu vivant qui me pénètre, m'anime et me transforme.

Toutes nos patries, famille, cité, province, empire, sont pour quelque chose dans notre personnalité. Il y a un esprit de famille, un esprit municipal, un esprit provincial. Toutes les petites patries sont les prototypes de la grande patrie, et chacune, à son tour, la reflète. A la terre des aïeux le dessin du sol, la couleur du ciel, la musique des idiomes donnent une physionomie et comme un visage immortel, à aucun autre pareil ; il y a en toute race un esprit héréditaire, la langue lui a imprimé des façons propres de penser ; il y a un art national, parce qu'il existe un caractère et un idéal national ; et la plupart des religions sont nationales aussi, et les mœurs mêmes, et les opinions, et les usages. Tous les peuples gardent ainsi leurs signes indélébiles, « un génie qui explique leur destinée. » Une nation est une espèce d'hommes parmi les hommes (76). Notre individualité s'accroît de la grandeur et de l'individualité de la patrie. Et l'humanité aussi en est grandie. A la diversité des esprits nationaux elle doit sa richesse intellectuelle, comme à la variété des sols elle doit l'abondance de ses ressources.

Le patriotisme est un sens, comme la fraternité ; ou plûtot il est la fraternité même. Nos traditions nous ont faits frères : la mémoire des triomphes, la communauté des revers, les jours sanglants, les larmes des mères, les noms ailés des héros et des grands hommes, jusqu'à ce lambeau de soie où frissonne l'âme de la patrie, tout ce qui, plus que le sang, fait de nous les fils de la France au milieu d'un monde indifférent ou hostile, tout cela noue entre nos cœurs une chaîne si forte de joies, d'amour et de douleurs que, si cette chaîne se brisait, nous aurions perdu l'essentiel principe des sympathies fécondes et des fraternelles énergies. Nulle illusion plus décevante que l'humanisme. Comment chéririons-nous l'humanité inconnue et lointaine ? Deux milliards d'étrangers ? On n'aime point hors de la patrie. Si, grâce à la tradition nationale, nous éprouvons des sentiments de solidarité humaine, c'est à l'étranger que nous le devons. La fraternité se prouve par la répulsion instinctive pour l'étranger. L'amour de l'humanité ? amour théorique, dévouement platonique, chimère ou mensonge ! Nous avons quelque peine à ne point haïr et opprimer les Français qui osent penser autrement que nous ; combien s'abuserait le cœur qui croirait embrasser trentre-sept millions d'inconnus ? La fraternité nationale, sens vrai de l'humanisme pratique, signifie autre chose : si les fils d'une même nation sont frères, c'est que tous

nourrissent le même amour, professent le même culte. Ils s'aiment dans la patrie, parce qu'ils en aiment la grandeur, et la gloire, qui leur est commune.

Nous n'aimons bien que les individus. Celui-là aime l'humanité, qui sait aimer sa famille et ses amis. Si nous aimons la patrie, c'est qu'elle est une personne vivante, et qui pourrait mourir. Elle tient par d'indestructibles racines au plus profond de notre cœur, par le coin de terre natal, par l'horizon des bois, des plaines, par le toit où nous avons aimé, par ce champ de cyprès où dorment nos morts. La patrie, c'est le berceau, et, si l'homme l'oublait, il n'oublierait pas le tombeau.

L'idée de patrie évoluera. L'association volontaire, lorsqu'elle s'appuiera sur les souvenirs du sang, sur la fraternité de la terre, lorsque la hauteur de son idéal, aussi bien que l'indépendance de ses actes, aura fait d'elle une individualité tangible, deviendra à son tour comme une autre patrie. Le particularisme professionnel n'est-il pas une sorte de patriotisme? Et combien sur ce particularisme des intérêts professionnels l'emportera le particularisme des associations confessionnelles! N'est-ce pas une patrie, la religion, qui à travers les siècles demeure le plus cher et le plus durable patrimoine des races?

Toute chose humaine, — et c'est notre grandeur, — s'idéalise. Une idéale patrie des âmes, liées par une sympathie esthétique, un symbole religieux, une doctrine commune, un jour à la patrie terrestre superposera ses frontières. Mais la patrie des aïeux ne disparaîtra pas. Par la multiplication des patries l'homme multipliera son cœur ; il multipliera aussi les traits qui le distinguent, déterminent sa personnalité, créent l'individu. Ne renions donc jamais la tradition du sang (77), la tradition du sol, la tradition de l'esprit.

Certes, il n'existe point entre l'humanisme et le culte de la patrie un antagonisme fatal. L'amour de la patrie ne commande pas la haine et sa grandeur n'exige pas l'abaissement des nationalités étrangères. Patriotisme ne signifie pas isolement. S'il existe une solidarité d'origine et d'intérêts entre les citoyens d'une même patrie, entre les nations s'affirme une solidarité plus haute : la commune gloire de la science et de la pensée, un même passé de misère, d'angoisse et d'espérance, un même destin inconnu. Ennemies par le méfait des armes, les nations, sans doute, formeront un jour de saintes alliances pour faire ensemble la guerre au mal. Ne peut-on pas entrevoir, à l'image de nos contrats d'association, des conventions universelles d'assu-

rance mutuelle contre les misères et les calamités publiques et de réciproque concours pour la réalisation de l'idéal national? Respecter l'indépendance féconde des nationalités, développer harmoniquement les ressources et les facultés de chacune, favoriser et accroître la prospérité, la puissance, et la splendeur de tous les empires, voilà l'œuvre glorieuse d'une humanité supérieure. La véritable solidarité humaine s'attestera par l'exaltation de toutes les individualités nationales.

L'internationalisme condamne à la fois l'individualité de la conscience et l'individualité des peuples (78). Multiples sont les causes de ses progrès (79). Parmi elles retenons seulement cette cause économique, la complication de l'existence, qui fait de chaque pays le tributaire de l'univers, et cette cause morale, l'horreur de la guerre, qui va grandissant depuis que, le service militaire rendu presque partout obligatoire, la guerre a cessé d'être un métier. Nous avons dit quelques raisons, nous dirons ailleurs de nouvelles raisons de revenir à la vie simple. L'effroi de la guerre, qui fait défaillir le patriotisme, trahit douloureusement l'angoisse de ce besoin de protection que révèle, d'autre part, le progrès du socialisme. Sauver sa peau n'est pas pourtant le premier intérêt de l'homme; puisqu'il faut mourir, et que d'autres sur cette terre prennent notre place, la vie n'est point un but, mais un instrument de gloire. Des milliards, des hommes, du sang, qu'est-ce pour un peuple, à côté de son honneur, c'est-à-dire du premier élément de la conscience individuelle? Car il ne faut point s'imaginer que chez un peuple humilié puisse rester intacte la fierté des individus, partant l'énergie des vertus et la noblesse des espérances.

On a tort de dire qu'une paix même honteuse vaut mieux que le triomphe sanglant des armes. Les désastres de l'honneur national ne se réparent pas aussi vite que se guérissent les blessures de la guerre. En dix ans celles-ci s'oublient, tandis que de l'humiliation de la patrie les générations restent avilies jusqu'aux revanches de la gloire.

Les internationalistes et les unitariens s'abusent, d'ailleurs, de façon étrange, en affirmant que l'abolition de la guerre suivra la disparition des patries; la meilleure garantie de paix sera toujours, au contraire, la liberté du particularisme. Chacun maître chez soi, c'est la formule de l'individualisme; c'est aussi le principe de la paix entre les peuples. Dans la république universelle, sous un gouvernement unique, les intérêts particularistes, incompris

et lésés, se révolteraient de toutes parts, et ce serait alors l'émeute continue contre l'autorité internationale, et la répression sanglante, au nom d'une majorité fictive, du réveil des nationalités.

Le patriotisme n'emporte pas la perpétuité de la guerre. Bien avant Locke, avant Kant et l'abbé de Saint-Pierre, en un temps où il n'était pas question de fédérations internationales, notre Henri IV avait conçu un projet de paix éternelle. Ce n'est pas l'éventualité de la guerre qui fait la raison de l'unité nationale. Toutes les nationalités doivent la craindre, car toutes finissent par la conquête étrangère. La paix est l'intérêt universel. Mais, quand même des conventions d'arbitrage et une renonciation solennelle au droit des armes garantiraient à jamais la paix du monde, la nationalité et la patrie constitueraient encore des réalités nécessaires. Elles n'exigeraient plus des citoyens le service militaire, mais il n'est pas certain qu'elles n'auraient plus à lui demander le sacrifice de la vie. Aucune des exigences de l'Etat ne cesserait d'être légitime; tous les intérêts sociaux et les meilleures raisons de l'unité nationale subsisteraient, et leur force s'accroîtrait de la certitude acquise de son éternité.

Demeurons donc patriotes, puisque la patrie est la génératrice de notre individualité, puisqu'elle est la gardienne de nos droits, puisque des rayons de sa gloire chacun de nous reçoit sa part de juste orgueil et de lumière, puisque, dans ce monde où, sans espoir et sans grandeur, notre vie vaudrait à peine celle du ver de terre acculé dans la boue sans étoiles et sans soleil, le patriotisme nous apporte un des plus nobles souffles de l'Idéal (80).

# CHAPITRE V

## LES CONTRATS SOCIAUX

---

### I

La faiblesse de l'individu et sa volonté d'autonomie l'une et l'autre s'appuient sur la force, la première parce qu'elle a besoin d'être secourue, la seconde parce qu'elle veut être garantie ; la force qui fait l'espérance des faibles et la sécurité des forts, c'est l'association. En échange des services qu'il obtient d'elle, faible ou fort, l'individu contracte à l'égard de l'association des obligations formelles. Il lui doit une part de son temps, de sa fortune, de son dévouement, de sa liberté même, toute la collaboration dont l'association a besoin pour accomplir sa fonction, et, avant tout, pour conserver son existence.

Dans l'association volontaire le libre contrat fixera la dette des associés ; dans l'association forcée, ce sera la loi. L'autorité du contrat et de la loi repose sur la morale.

Au contrat d'association l'individu jaloux de son autonomie ne souscrira d'autres engagements, c'est-à-dire d'autres sacrifices que ceux-là même à défaut desquels l'association ne pourrait ni subsister, ni s'acquitter de sa tâche. De ce qu'il donne il doit contrôler et l'usage et l'utilité, pour exiger la réduction de sa dette, si le double objet de la société peut-être atteint à de moindres frais, au prix de moindres efforts.

Un libre contrat suppose, à son origine, l'entière indépendance, le plein consentement des contractants ; pendant

sa durée, le droit pour les minorités et pour les individus mêmes de se retirer de l'association, s'ils ne reçoivent point d'elle le concours qu'ils espéraient, si ce concours leur devient inutile, s'ils se jugent opprimés par une majorité hostile, ou lésés dans l'exécution du contrat. Un engagement perpétuel vicie un libre contrat. On ne peut dire enfin que la liberté des contractants soit respectée, si à la rupture de leurs liens sont imposées de trop dures conditions. La loi formulera, sanctionnera l'indépendance des minorités et des individus dans l'association. Car la garde du droit appartient à la puissance publique. Par la loi aussi sera garantie la lettre du contrat, comme son esprit par la morale.

Principe naturel de l'harmonie sociale, comme la pesanteur est le principe naturel de l'harmonie physique, la morale domine les circonstances, dépasse la convention; nulle volonté, nul accord de volontés ne peut modifier l'essence de la morale. La loi sociale, au contraire, n'est qu'un arrangement pratique, un artifice utilitaire; elle varie avec les circonstances et se transforme avec les besoins. L'intérêt est son principe et ne trouve de limite que dans le droit, c'est-à-dire dans la morale, expression supérieure du droit.

Sous le nom de loi qu'on nous permette, pour la clarté et la simplicité de l'exposition, de comprendre les actes de toute nature qu'accomplissent en vertu de la loi les divers organes de la puissance publique.

## II

La loi est d'origine divine. Aux âges anciens la loi fut une prescription religieuse. Jusqu'en nos siècles sceptiques elle a conservé la gloire de son origine. Des choses divines elle a la majesté, à la fois protectrice et terrible; elle est inviolable; d'elle émane toute autorité; en son nom toute justice est rendue, toute sanction prononcée. La loi est de droit divin; mais parfois, comme les dieux mêmes, elle est intolérante et inique; devant la loi, comme devant les dieux, la grâce, c'est-à-dire le privilège, est plus forte que la justice (qui donc fait la loi, sinon le plus fort, et au profit de qui donc, ci ce n'est au sien?)

La loi a usurpé la religion du droit. Le droit seul est saint. S'il n'est pas de pire crime envers la société que d'at-

tenter à la loi, base de tout ordre social, la loi qui, au profit de la société, viole le droit individuel, commet l'impiété d'un crime égal. La raison de la loi, c'est la protection du droit. Le droit étant, par essence, absolu, la loi même qui le garantit le limite; point de mission plus difficile que celle du législateur, également infidèle au droit, s'il n'en assure pas la défense par des lois efficaces et si par des lois trop exigeantes il le restreint avec excès. On ne peut, en effet, donner du rôle de la loi une formule définitive; les circonstances extérieures en mesurent les exigences et l'étendue.

La loi demeurera libérale, tant qu'elle s'inspirera des principes moraux qui constituent les fondements du droit: la faculté qui existe en tout homme de devenir une haute conscience morale, le droit à la moralité complète, c'est-à-dire le droit qui appartient à chacun de pratiquer la morale qu'il croit juste et bonne. L'Etat ne possède point en lui-même une raison de droit; le droit absolu lui est étranger; il n'a point de droits, n'a, à vrai dire, que des devoirs; c'est une dangereuse équivoque de nommer « droits » de l'Etat les créances légales qui paient les services sociaux.

On a soutenu qu'il n'existe, en état sociétaire, d'autres droits que ceux qu'énonce la loi. Considéré dans son développement historique, le droit est, en effet, lié à la conception politique qui régit la société. L'ancienne monarchie française n'a connu qu'un droit royal; libertés publiques et libertés individuelles n'avaient d'autre source, d'autre garantie que le bon plaisir du roi. La Révolution a reconnu le principe absolu du droit. « La nécessité d'énoncer ces droits, disait la Déclaration des Droits de l'homme, suppose la présence ou le souvenir récent du despotisme. » Mieux eût valu, sans doute, ne les point énoncer, et formuler seulement les restrictions légales à l'intégral exercice de la liberté. La Déclaration fut aussi une Charte octroyée, et le principe de l'énonciation des droits a servi à tous les régimes pour réglementer, rogner et supprimer les libertés essentielles. Mais le mandat, tacite ou formel, que l'Etat exerce au nom de la communauté, n'emporte en aucun cas renonciation de l'individu au droit de la conscience et de l'idéal, parce qu'on n'aliène pas sa propre conscience et son propre idéal, et qu'on ne peut pas davantage aliéner la conscience et l'idéal d'autrui. Dire que la loi crée, accorde ou reconnaît des droits, c'est nier la conscience, de laquelle le droit procède, et la morale qui, à son tour, procède de lui.

L'Etat ne fait pas la conscience, la loi ne crée donc pas le droit; elle vient de lui; seule est juste la loi conforme au droit.

Quand même la loi exprimerait réellement la volonté générale, le droit lui demeurerait infiniment supérieur, parce qu'il est immuable, étant absolu, et que, sujette à la mobilité des événements humains, la loi est, au contraire, contingente.

Mais nul terme plus vague que cette « volonté générale », dont la loi, dit-on, est l'expression. Il ne traduit point la volonté universelle des citoyens, pas même la volonté constatée de la majorité. Qui donc la formule? En monarchie le prince, en République l'oligarchie élue qui détient la puissance publique. La loi est un acte, — parfois un expédient, — d'autorité. L'individu n'y concourt en aucune manière. Mais, pour subir la loi et lui obéir il n'en partage point la responsabilité, et n'accepte point comme définitives les restrictions à sa liberté, contre lesquelles la révolte n'est ni possible ni, d'ailleurs, légitime.

La loi ne deviendra le miroir du droit que lorsqu'elle revêtira la forme réelle d'un contrat, lorsqu'elle deviendra une discipline volontaire. Tant que l'Etat seul définit ses droits, la loi est arbitraire. L'arbitraire cessera par le contrat qui réglera d'un même coup et la dette de l'Etat envers les citoyens et la créance qu'en retour il exercera sur eux.

## III

Quel est l'élément essentiel du droit? Est-ce la liberté? Est-ce l'égalité? Ou bien, comme l'a proclamé Rousseau, comme l'a voulu la Révolution, est-ce tout ensemble la liberté et l'égalité? et, séparées ou alliées, que faut-il entendre par liberté? par égalité? Quel principe l'individu fera-t-il prévaloir? et quel est ce droit que la loi, — je veux dire le contrat social, — doit garantir? Quelle est la formule de la justice sociale?

La justice, pour le peuple, c'est l'égalité, — non point l'égalité des droits, mais l'égalité de fait. La liberté, à ses yeux, n'est qu'une conséquence de l'identité des conditions. Conception simple de la justice, qui s'appuie à la fois sur les similitudes de la nature humaine, (pareillement

nés pour la joie, tous nous sommes condamnés à la souffrance) et sur ce préjugé métaphysique d'égalité, que le spiritualisme a tiré du dogme de l'égale valeur des âmes, et que le matérialisme aristocratique de la science n'a point encore chassé des cerveaux frustes de la foule.

Le socialisme contemporain identifie l'égalité avec la liberté qui, pour lui, réside non plus dans l'égalité des droits, — cette liberté, purement verbale, est illusoire, — mais dans l'égal et effectif pouvoir sur les choses que doit procurer à l'individu la société. Cette formule pratique de la liberté réalise, suivant de vigoureux théoriciens, à la fois la justice et la conception individualiste d'un monde socialisé.

Si l'identité parfaite des conditions, — est-ce qu'égalité réelle signifie autre chose? — est tenue pour chimère par quiconque ouvre les yeux sur les innombrables causes naturelles d'inégalité qui différencient à jamais les hommes, il y a bien longtemps, — le scepticisme ne l'oublie point, — qu'un sage disait : l'opinion est la mesure des choses. Cette sentence, qui entre choses égales détruit l'équilibre des valeurs, suffit à ruiner par avance tout espoir de nous procurer par l'égalité le bonheur, objet de la justice.

L'égalité de fait n'est pas juste, si par le mot « juste » on entend l'équivalence du principe et de l'effet, du droit et de la raison du droit.

Par quel artifice de raisonnement la société décrètera-t-elle au profit de ceux qui ne la servent pas, un privilège à rebours de charges et de servitude au détriment de ceux qui assurent sa grandeur et sa prospérité?

Mais, sans rouvrir le procès irrésolu du mérite et de la sanction, revenons à la source du droit : la conscience morale. Tout individu a droit à l'intégrale liberté, parce qu'il existe en chacun de nous une aptitude indéterminée à devenir une haute conscience. Mais en fait les consciences sont très dissemblables, et bien inégales. S'il faut en tout homme respecter l'avenir inconnu d'une conscience, si le droit de la personne, quelle que soit la personne, se pose inviolable, est-ce chose légitime, saine, morale, de courber au même niveau une conscience pure et une conscience vile, un idéal sublime et des passions infâmes? En accouplant ainsi les consciences, la doctrine de l'égalité réelle condamne à mort la morale et l'Idéal. Certes, c'est méconnaître l'essence du droit que tirer de l'inégalité naturelle des individus ou des races un prétexte à leur refuser l'égalité des droits, — mais évidemment l'égalité

réelle ne deviendra possible que le jour où les intelligences s'équivaudront, où toutes les consciences seront saintes.

L'égalité des conditions n'est ni rationnelle, ni équitable, parce que ni les devoirs ne sont identiques, ni les responsabilités ne sont égales. La créance de l'Etat sur l'individu varie suivant la fonction qu'exerce celui-ci dans la société, suivant sa capacité, suivant ses forces, — parfois aussi suivant les besoins de l'Etat. Plus lourde est la dette du plus fort, du plus éclairé, plus lourde aussi est sa responsabilité.

Dans un monde aussi mobile que le nôtre, la hiérarchie des rangs s'est effacée ; il n'y a plus de classes sociales, mais seulement une hiérarchie de fonctions. Dans l'organisation communiste la subordination des fonctions, — partant des individus, — sera sentie davantage, parce que toutes les fonctions sociales seront régies par une autorité centrale et commune. La subordination n'implique pas de toute nécessité l'inégalité de droit ; elle maintient évidemment l'inégalité de fait. Ainsi dans le système égalitaire subsiste une grave contradiction : l'égalité effective ne se réalisera et ne se maintiendra que dans une civilisation unitaire, sur une planète unifiée, c'est-à-dire par un prodigieux effort d'organisation ; mais la subordination, sans laquelle nulle organisation n'est concevable, entraîne précisément la destruction de l'égalité.

La spécialisation croissante des services sociaux, que provoque le développement de la science, rend, d'ailleurs, de plus en plus difficile l'évaluation et, par conséquent, l'égalisation des charges et des salaires. Mais quelle étrange manière d'organiser la vie sociale que de stériliser l'intelligence et le talent, en les ployant au joug de la médiocrité et de l'impuissance !

L'égalité, qu'invoquent les faibles, garantit leur sécurité contre la violence des forts. Mais il ne faut pas croire qu'elle soit tout à leur avantage. C'est une décevante erreur des législations modernes de trop protéger la faiblesse. La société a besoin de beaucoup de forces vives pour lutter contre les forces de la nature. Or, en équilibrant les conditions des faibles et des forts, la loi désarme et affaiblit ceux-ci ; elle endort ceux-là dans leur sécurité, les rend plus incapables encore d'initiative et d'action. D'où diminution générale de force au détriment des forts, des faibles, de la société toute entière. L'intérêt de tous réclame pour les forts le privilège de leur force.

Si la religion doit se résigner à l'inégalité, consentie,

voulue par Dieu, l'histoire et la science attestent devant le socialisme égalitaire, qui les invoque, que l'ascension des peuples et des espèces a pour conditions, — disons plus justement pour causes, — l'inégalité naturelle et l'inégalité sociale. Avec l'égalité de fait tombe la conception socialiste de la liberté, puisque l'égal pouvoir effectif, qu'elle confond avec la liberté, s'identifie évidemment avec l'égalité des conditions.

Déjà nous l'avons indiqué, la liberté de l'individu se trouve sacrifiée dans tout système qui poursuit la réalisation de l'égalité matérielle ou d'un maximum d'égalité matérielle. On nie ma liberté lorsque, sous prétexte d'égaliser les pouvoirs, on m'enlève d'abord l'exercice de mon pouvoir naturel, qui est l'objet de ma liberté, comme ma conscience en est la source. Il n'existe, en effet, qu'un régime sincère de liberté : celui qui se fonde sur l'autonomie de la volonté morale. Si cette liberté se peut allier avec un régime d'égalité, ce n'est point avec un régime d'égalité effective. Entre celle-ci et la liberté, entre deux conceptions de la justice, il faut choisir. Le scepticisme individualiste a fait son choix.

L'individualité, l'idéal s'insurgent contre l'égalité de fait : l'un et l'autre ont besoin de l'intégrale liberté ; par la liberté se manifeste leur autonomie, et s'accomplit la justice. Mais cette liberté de droit n'exclut pas l'idée d'égalité. La Révolution a légitimement uni la liberté réelle à l'égalité des droits. Non point que la liberté se trouve nécessairement là où est réalisée l'égalité des citoyens devant la loi, car la loi peut être égale et oppressive. Mais lorsque la loi, s'inclinant devant le droit idéal de la conscience, ne demande au droit individuel d'autre sacrifice que l'obéissance aux plus stricts devoirs de l'individu envers le corps social, lorsqu'en un mot elle respecte également en tout homme le principe de son autonomie, elle réalise l'accord des deux termes de la doctrine individualiste, égalité et liberté; entre ces deux termes, on peut le dire, il y a parité, mieux encore : identité. La liberté implique la reconnaissance d'un droit absolu, égal chez tous, précisément parce qu'il est absolu ; l'égalité, consistant dans la reconnaissance d'une liberté intégrale parce qu'elle découle d'un droit absolu, s'identifie avec la liberté.

L'égalité, comme la liberté, est une loi de mutuel respect. Si le principe de liberté exige la participation de l'individu aux contrats sociaux, le salut de la liberté exige aussi que cette participation soit égale ; la liberté de l'engagement

en fait toute la valeur, et, lorsque les contractants se présentent au contrat inégalement libres, les moins libres ne s'engagent point, en réalité ; ils cèdent à l'oppression.

On cherche la justice dans l'égalité des conditions? Le droit égal à la pleine liberté de la conscience et de la conduite, c'est-à-dire l'égalité des conditions juridiques, voilà la seule égalité possible entre les hommes ; c'est l'égalité de l'espérance ; voilà la justice (81). La société ne peut atteindre une justice plus parfaite ; la loi n'en doit formuler ni garantir une autre (82) ; la justice pourrait se définir l'équilibre légal de tous les droits et de toutes les libertés (83).

L'homme veut vivre, c'est-à-dire aimer, agir, penser librement ; tel est son droit, telle sa destinée. Rien de plus funeste que cette théorie déterministe qui réduit la liberté à l'obéissance consciente, mais passive, aux puissances de la nature ; elle enseigne la docilité au despotisme des lois, à l'absolutisme social. L'homme ne vaut que par la volonté, et la volonté que par la liberté qui la réalise et la responsabilité qui l'ennoblit. La liberté même ne s'affirme souvent que dans la révolte. Protection et tutelle, pire méthode d'éducation populaire et de progrès social. Pas d'autre méthode sociale que la liberté ; tombent les lois stériles, les réglementations qui dégradent la dignité de l'homme en opprimant son individualité ! Le régime individualiste sera celui où l'individualité pourra atteindre la pleine conscience d'elle-même et réaliser, dans l'absolue indépendance de l'action, la plus hardie conception de l'idéal.

## IV

Il y a une forme civile et une forme politique de la liberté, — disons, si l'on veut, de l'égalité, puisqu'aussi bien les deux termes s'équivalent. — Il y a, d'autre part, deux modalités du droit : la jouissance et l'exercice. La diversité des fonctions sociales, sans détruire l'égalité des droits, impose à leur exercice de différentes conditions.

Par la subordination, qu'introduit dans les administrations publiques, dans les associations volontaires, dans les entreprises privées l'organisation moderne du travail, les pouvoirs sont rendus inégaux, mais non point le droit même, qui, chacun restant libre de reprendre sa liberté,

en définitive demeure intact. Dans un régime d'anarchie pratique où, grâce à la subordination mutuelle des fonctions, toute hiérarchie générale sera abolie, l'inégalité même des pouvoirs sera fort atténuée, et l'égalité des droits, en revanche, apparaîtra évidente. C'est la variété des fonctions aussi bien que la diversité des conditions qui fait la société libre. Diversement exercés, les droits peuvent rester égaux. Identité n'est ni un synonyme, ni une condition d'égalité, et l'uniformité, — apparence de la mort, — est signe certain de servitude. L'homme n'a pas plus de droits que la femme, pas plus que l'enfant, mais ni la femme ni l'enfant ne peuvent exercer leurs droits de la même manière qu'il exerce les siens. Tout homme accomplit dans la République une fonction propre ; dans la famille aussi tout être a sa fonction. La fonction, avant de créer son organe, est déterminée par l'organisme vivant. La femme n'a ni la constitution physique de l'homme, ni sa constitution mentale (elle est bien plus sentimentale et moins intellectuelle) ; sa faiblesse et son cœur ont, de tout temps et pour toujours, décidé son destin. Meilleur ou pire ? Meilleur et pire à la fois, équivalent ; moins d'éclat, plus d'amour, autant de vraie gloire. La femme a pour destination physique, sociale et morale, la maternité. La stérilité ne peut être qu'exceptionnelle. En refusant la maternité, la femme accomplit la menace qui la fait elle-même trembler : la mort de l'amour, et sur la planète déserte l'humanité absente. L'homme creuse le sol, construit des machines, élève des édifices ; il sème, récolte, fait le pain, nourrit ses semblables, crée des arts, des sciences, des idées ; la femme crée des hommes, tâche qu'elle peut croire vulgaire si dans la maternité elle ne voit qu'un viol ou une surprise de la volupté, la laideur humiliée de la gestation, et l'enfantement douloureux d'une chair inconsciente, vivante à peine ; tâche noble entre toutes les tâches humaines, si de cette chair débile, qui, après tout, est sa chair même, elle sait faire un corps robuste, si dans ce corps elle met une âme forte, si de cet être né pour les hasards égaux de la misère et du bonheur elle forme un individu prêt pour toutes les luttes, pour toutes les joies, pour toutes les gloires de la vie.

L'éducation des filles aura pour but la maternité. Je ne vois aucune raison de refuser aux femmes le plein exercice du droit individuel. Le mariage peut justifier, la maternité rend nécessaire la renonciation de la femme à l'usage de tels droits, dont le partage entraînera peut-être un désac-

cord avec l'époux, et détournerait trop longtemps la mère de ses fonctions maternelles. Mais ce n'est point dans la loi qu'il est permis d'inscrire cette renonciation; celle-ci doit être réfléchie et consentie. Evidemment elle ne portera que sur les intérêts secondaires de la vie pratique; la femme, pas plus que l'homme, ne peut renoncer à sa conscience, à l'idéal, à l'autonomie morale. Plus que l'homme la femme a besoin d'affranchir et de cultiver son âme, parce qu'elle est l'éducatrice du sentiment moral, et que, pour former des consciences, il faut porter en soi une haute et libre conscience. A peine conscient, l'enfant est encore incapable de liberté. On ne peut l'abandonner au caprice de ses instincts, à son ignorance ni à sa faiblesse. Ceux qui l'ont engendré doivent achever leur œuvre; ils violent le droit dans son essence absolue, — et, par conséquent, en eux-mêmes, — lorsqu'ils violent le droit de l'enfant. Quel est le principe du droit de l'enfant? L'aptitude de celui-ci à devenir une grande conscience. Quel en est l'objet? L'individualité. L'enfant a le droit de devenir un individu. Mettre au monde l'enfant, le nourrir, l'aimer, c'est la moitié de la tâche créatrice. La plus lourde part de la tâche consiste à faire un individu. Enfanter un individu, voilà à quelle œuvre merveilleuse l'amour convie les amants (84). Engagement mutuel que la loi peut définir et sanctionner, en même temps qu'elle assure la sauvegarde des intérêts matériels de l'enfance. Ainsi en chaque enfant la famille inaugure et la loi consacre un droit; et, si les fonctions qu'engendre ce droit sont pour un temps exercées par les parents responsables, en son essence même le droit de l'enfant reste entier et imprescriptible.

La législation, à côté des incapacités juridiques qui tiennent au sexe ou à l'âge, établit une autre catégorie d'incapables, — prodigues, fous ou criminels. Ici encore l'incapacité, édictée d'abord dans l'intérêt des incapables, a pour seconde raison la défense des intérêts de la famille et celle de l'ordre social.

Si la loi maintient le principe d'incapacités nécessaires, — d'ordre politique ou d'ordre civil, — c'est pour le magistrat qui applique la loi une terrible responsabilité de décider l'incapacité juridique d'un homme, car il le retranche alors de la société. Quand même, à lui épargner cette déchéance, le juge entreverrait quelque péril possible, les intérêts matériels s'effacent devant le droit de la conscience; en cas de doute, le juge doit surseoir. L'intérêt social réclame avant tout des consciences, des individus. Or le droit,

né de la conscience, refait à son tour la conscience, et c'est lui qui vraiment crée l'individu; par la liberté l'homme redevient digne de la liberté.

Nous n'avons point distingué du droit civil le droit politique, — le droit, au sens étymologique, qu'exerce l'homme à l'égard de la société, le droit, en un sens très-large, de participer aux contrats sociaux. C'est que sous ses deux formes, civile et politique, le droit est un, comme il est absolu.

Comme les libertés civiles, les libertés politiques seront diversement exercées; le pouvoir politique doit être spécialisé, et de même la fonction administrative, et aussi le droit d'éligibilité et jusqu'au droit de suffrage.

La loi peut définir les conditions d'exercice du pouvoir politique; mais il lui est interdit, en les définissant, d'abolir le droit initial de participer au contrat social. Le principe de l'association politique veut que l'intérêt de tous soit assuré par le plus digne ou par les plus capables, désignés suivant le mode consenti par tous les associés, et agissant sous leur contrôle. Quelques lignes ne suffisent point pour examiner de tels problèmes; nous montrerons plus loin quelles solutions leur réserve un système d'individualisme radical.

## V

Ainsi nulle parité entre les conditions humaines. Multiplicité des fonctions dissemblables, hiérarchie des fonctions, exercice différent des droits, disproportion des services reçus et rendus (les incapables doivent tout à l'association, ne lui rendent rien), bien des causes concourent à créer et maintenir l'inégalité entre les hommes. Il en est une dernière : l'inégalité des obligations individuelles envers l'association.

Elle a pour principe un motif de justice: l'équivalence des services reçus et des services à rendre, quand l'individu peut acquitter sa dette; elle a une raison pratique : l'association, pour remplir ses charges essentielles, prend où elle les trouve concours et ressources. Les plus riches, les plus forts, par ces deux causes, supporteront ainsi une plus lourde part des charges collectives. Mais un double obstacle s'oppose à l'extension des dettes sociales, imposées ou con-

senties: d'abord le principe de la liberté individuelle, dont le sacrifice excède le droit de l'association, puis cet autre principe que les intérêts des collectivités particulières se subordonnent tous à cet intérêt suprême de la collectivité générale: l'existence de la patrie et le salut de l'Etat. La loi qui, en sanctionnant l'obéissance au contrat et aux prescriptions administratives, assure l'indépendance de l'individu dans toutes les organisations sociales, interdira à celles-ci d'épuiser les ressources, les forces, dont la nation peut avoir besoin pour défendre son existence. Mais la loi qui, au nom des droits individuels, contrôle le pacte d'association, ne protège pas la liberté sans l'exposer elle-même à des risques égaux, et la meilleure sanction du contrat sera formulée dans le contrat lui-même.

Les obligations de l'individu dans chaque association naturelle sont corrélatives aux fonctions de celle-ci, comme ces fonctions ont pour raison les besoins de l'individu. L'union consensuelle des époux, origine de la famille, sera entre eux établie avec la liberté des contrats d'association volontaire; le législateur n'a aucun titre à régler les obligations mutuelles des époux, seuls arbitres des conditions et de la durée de leur engagement; il n'interviendra au contrat de famille que pour en exclure toute clause d'asservissement d'un contractant à l'autre, et tenir ouverte, comme en toute association volontaire, la porte de salut, c'est-à-dire assurer à chaque conjoint la liberté de dénoncer ses engagements et de rompre les liens d'une malheureuse union.

C'est l'enfant qui crée la famille naturelle, association forcée des parents avec l'enfant, de l'enfant avec ses parents. La nature même est la source des devoirs paternels. On ne discute point, on ne marchande point avec elle. L'être que nous avons mis au monde, et en qui la conscience endormie pose déjà le droit, exerce sur nous ses premiers droits. Il n'en exerce point encore dans l'Etat, mais c'est pour lui surtout qu'existe la famille; il en est la fonction définitive, et si l'union conjugale se fonde sur l'espoir d'une longue durée, cet espoir ne tient pas seulement à ce que tout amour profond comporte un sentiment exclusif et jaloux, mais surtout aux besoins de l'enfant; pour son salut il faut que la famille dure au-delà même de son enfance, jusqu'à l'heure où, pleinement formée, s'affranchira son individualité. Dans l'enfant palpite une chair sensible à la douleur, une âme tendre et fragile. Nous nous révoltons à la pensée d'un Dieu assez cruel pour tirer du néant des êtres

qu'il voue à la servitude et à la misère, et se satisfaire de l'inutile spectacle de leurs maux. Est-elle moindre l'iniquité de l'homme et de la femme qui abandonnent l'enfant de leur désir et de leur joie? Mais sait-on bien qu'ils ne sont pas seuls coupables, et cette mère épouvantée qui, dans la nuit honteuse, sur une borne, au seuil d'une porte, confie à l'incertaine pitié des passants le doux fardeau qu'elle porta dans ses flancs, et le complice de son crime, le séducteur qui l'a elle-même délaissée, livrée aux risques de la rue et de la faim, et les parents infâmes qui torturent des êtres douloureux et sans défense? Coupables aussi ceux qui, croyant peut-être les aimer, se désintéressent de l'éducation de leurs enfants, remettent ces consciences débiles à des maîtres brutaux peut-être ou incapables, à qui manquent sûrement et le temps et le goût de les comprendre et la liberté d'accorder à chacune la part de soins et de tendresse dont elle a besoin, comme chaque plante a ses besoins d'ombre ou de soleil.

La loi, en consacrant et sanctionnant l'obligation paternelle, exemptera de la tâche éducatrice les parents qui ne pourront l'accomplir ; ils seront tenus, du moins, de confier à des éducateurs éprouvés et paternels ces enfants, en qui germe l'Idéal futur. Mais la loi ne peut ni définir les devoirs des parents, ni mesurer les charges de leur rôle; et elle ne peut pas davantage définir, bien qu'elle en doive consacrer quelques-unes, les obligations morales des enfants envers leurs parents.

Il en est tout autrement des obligations du citoyen envers la cité, la province ou l'Etat. Celles-ci seront expressément définies, et les charges qu'elles entraînent exactement calculées.

Dissemblables, inégales, elles ne pèsent de tout leur poids que sur l'homme mûr, robuste et capable d'assurer sa vie et celle des siens. La femme, l'enfant, le vieillard, l'indigent échappent à quelques-unes, subissent des autres une moindre charge. On peut distinguer trois sortes d'obligations générales.

Dépositaire de l'autorité publique, agent d'un service public, soldat, électeur, tout citoyen est tenu d'accomplir fidèlement dans la cité, la province ou l'Etat, les fonctions propres qui lui sont dévolues et les fonctions générales du citoyen.

Déserter sa fonction, c'est causer à la société un préjudice, dont celle-ci a le droit d'exiger la réparation. La négligence, bien qu'elle relève le plus souvent de la morale, justifie

12

même, en certain cas, la sanction de la loi (85). Remplir sa tâche sociale, telle est la première obligation de l'individu.

La seconde consiste à acquitter l'impôt, dont la société a besoin pour solder les charges sociales. Obligation fort inégale. En équité, d'abord, car si l'Etat doit aux citoyens une égale protection, les bénéfices qu'en tirent les citoyens sont, en fait, fort inégaux. Si la valeur d'opinion n'en peut être mesurée, tels signes matériels de richesse permettent de rémunérer de plus grands avantages par une contribution plus forte. L'impôt indirect paraît plus respectueux de la liberté, parce qu'il introduit le fisc chez les producteurs et les commerçants seulement, et qu'en achetant le produit le consommateur n'aperçoit pas la main de l'Etat, ne calcule pas ce qu'il jette dans cette main; mais l'impôt indirect est improportionnel et progressif à rebours, frappant davantage celui qui possède moins. Il faut se résigner à l'impôt direct, parce que, proportionnel par essence, il peut devenir progressif. La progression de l'impôt direct est, en effet, légitime dans la mesure où elle a pour objet de compenser l'injustice de l'impôt indirect. Si elle demeure suspecte à tant de bons esprits, c'est qu'il est très difficile d'équilibrer, par une progression régulière, le service et le prix du service, de rester logique sans aboutir à l'expropriation des grandes fortunes, lesquelles sont légitimes, parce qu'elles rémunèrent d'exceptionnels efforts d'intelligence, d'activité et de volonté, et parce qu'elles constituent le plus solide élément de la prospérité nationale. La société a besoin des riches; l'impôt direct et progressif qui établit une équitable répartition des charges sociales sera nécessaire à un autre titre encore; il est des heures mortelles pour l'existence d'un peuple, où il faut bien que l'Etat prenne l'argent où il se trouve, c'est-à-dire dans les coffres des riches. Le péril commun justifie l'inégalité arbitraire des charges sociales, — le péril seul; en temps normal, la spoliation du riche constitue à la fois une iniquité morale et une déraisonnable menace pour la prospérité de la nation (86).

La dernière obligation consiste à obéir aux lois, aux décisions de l'autorité légale, à lui prêter main-forte, au besoin, pour le rétablissement de l'ordre public. L'obéissance aux lois est des obligations civiques la seule à laquelle n'échappe aucun membre de la société. C'est l'une des premières tâches de l'éducateur d'enseigner à l'enfant la majesté de la loi.

Dans la société l'individu ne rencontre pas seulement des personnes métaphysiques, de libres associations, la cité,

l'Etat. Il se heurte surtout à ses semblables. Nous avons dit quel principe moral préside aux relations des citoyens entre eux: respect mutuel et absolu de la conscience, de l'idéal, en un mot du droit de chacun. J'ai le droit d'être respecté dans ma vie, dans mes biens, dans ma liberté, dans mon travail, dans mes opinions, dans ma croyance, et, lorsque je m'associe, j'ai le doit d'obtenir que l'association soit respectée de tous, comme j'ai le droit d'être respecté moi-même par l'association. C'est la première des fonctions de l'Etat d'assurer ma sécurité. La loi par des sanctions garantira la défense personnelle, emploi essentiel de la justice pénale ou civile.

Respect du droit individuel, accomplissement des devoirs sociaux, deux formes de l'obéissance à la loi, qui garantit l'un et règle l'autre. Dans l'obéissance à la loi résidera la première condition de toute société. Si la société devenait un contrat, l'engagement réciproque de respecter la loi formerait le premier article du pacte social. Ce n'est pas que la loi possède en soi une valeur absolue. Elle n'est que l'expression très imparfaite, — sinon radicalement fausse, — d'une volonté collective et mutuelle de paix et d'union. La loi est un symbole, un drapeau. Violez le symbole, offensez le drapeau, vous niez le principe de la société. Respect de la loi, respect de la société, deux formules d'une seule idée; loi et société, au fond, s'identifient, celle-ci étant la volonté, celle-là le verbe qui la traduit. Voilà la grande raison d'obéir à la loi.

Dans toute société, la loi a pour fonction de faire prévaloir une certaine conception métaphysique de la justice. Obéir à la loi, c'est donc obéir à la justice, et ceci peut-être entendu en un sens nouveau: exécutrice de la loi, la justice humaine, tout imparfaite et contingente, traduit cependant une conception de justice idéale. Le citoyen, pour être juste, doit obéir aux juges. Et de même à toute autorité, organisée par la loi, agissant au nom de la loi, réalisant dans l'ordre pratique la loi, suprême pensée de la société souveraine. Il faut respecter les institutions, comme la loi même, dont elles sont les organes.

Des sanctions nécessaires garantiront le respect de l'autorité, des institutions, des personnes, des biens, des lois. Le système traditionnel des sanctions repose sur un double principe : l'intérêt de la défense sociale et l'idée de justice; au fond de celle-ci persiste l'instinctif talion, — tête pour tête, — peu à peu spiritualisé jusqu'à convertir la peine en réparation morale : le coupable fait amende hono-

rable à l'humanité, à sa propre conscience; préludant au châtiment éternel, le juge s'institue le coadjuteur et le guide de la justice divine. Principe de sanction, inconciliable avec le scepticisme, qui tient, en effet, pour des hypothèses et l'existence et l'équité de Dieu. Abandonnant la doctrine des réparations morales, fondées sur les préjugés de la responsabilité personnelle et de l'infaillibilité judiciaire, le système individualiste empruntera le principe des sanctions à la notion toute pratique des dommages intérêts; il exigera seulement la réparation matérielle et effective du tort réellement causé à autrui. La réparation effective constituera ainsi à la fois le principe et l'objet du code des peines. L'homme ne jugera plus l'homme, mais pèsera seulement les conséquences de ses actes. A l'égard de ces êtres anti-sociaux, moins hommes que fauves, par qui la sécurité des personnes et de la société est évidemment menacée, telles sanctions répressives conserveront leur caractère de mesures défensives; mais en aucun cas la responsabilité morale ne sera recherchée (qui sait si la société supporterait sans honte cet examen ?), ni la peine proportionnée à la faute. Hors l'indemnité, point d'autre sanction légitime que des mesures de protection sociale et d'intimidation préventive (87).

A mesure que la société se rapprochera davantage de la forme contractuelle, la sanction se dégagera mieux de l'idée de justice et de l'idée même de défense. Tout contrat prévoit, au cas où l'une des parties n'en exécute pas les clauses essentielles, une indemnité de dédit; chaque partie exerce, en définitive, un choix entre deux obligations : exécuter le contrat ou payer le dédit. Sous un pur régime de contrats sociaux, ce sera même chose de violer la loi ou de manquer aux clauses du contrat; la sanction, quelle qu'en soit la forme, résultera du contrat même, et consistera dans l'acquittement du dédit stipulé.

Qui viole la loi s'insurge contre le principe même de l'association qui la formule, et, en dernière analyse, contre le principe de toute société, puisque, en effet, nulle société ne peut vivre que sous la protection de lois souveraines et respectées.

A violer la loi on n'accomplit point un acte d'autonomie et de liberté, on compromet, au contraire, et l'autonomie et la liberté. Même une loi oppressive ne m'expose qu'à la tyrannie de l'autorité publique. Une loi désobéie, en me livrant à l'arbitraire du pouvoir, m'abandonne à l'arbitraire, bien plus redoutable, de quarante millions de volontés. La loi peut violer le droit, sans que la conscience

soit fondée à violer à son tour la loi. Le respect de la loi est, en effet, la première forme du respect d'autrui; il est ma garantie vis-à-vis d'autrui comme celle d'autrui vis-à-vis de moi-même. Cette obligation de respect, au fond de laquelle nous retrouvons le respect même de l'idéal, est la base de toute morale. Si je passe outre à la garantie d'autrui, je renonce à la mienne. Toute paradoxale que paraisse cette affirmation, quand je viole la loi qui viole mon droit, je méconnais le principe tutélaire de mon droit, je consens moi-même à la violation de mon droit.

Aussi n'est-il pas un problème de conscience plus délicat que le problème de la lutte contre les lois injustes. En même temps que le recours contre les actes arbitraires, et, en particulier, contre la violation de la loi par les agents de l'autorité publique, sous un régime de liberté devra être assuré aussi aux citoyens un recours contre la loi qui violerait le droit. Difficulté presque insoluble; il n'y a que deux juges du droit: la loi (qu'on la nomme loi, charte ou constitution), et la conscience. La loi ? On appellera donc d'une loi d'espèce à une loi de principes; mais celle-ci ne sera pas moins suspecte ; elle émanera d'un pouvoir aussi arbitraire ; la charte constitutive des droits fût-elle approuvée par un plébiscite ne serait pas moins l'œuvre d'un parti, l'acte d'une majorité; évitera-t-elle de léser le droit, la conscience des minorités? La conscience de l'individu sera donc l'arbitre dernier de la loi. Quel moyen pour l'individu de revendiquer ses droits? La propagande, l'agitation politique? Mais à la propagande persuasive de la liberté la majorité répondra par des fins de non-recevoir, à l'agitation l'autorité répondra par des représailles, des mesures plus étroites de compression. Reste l'insurrection qui, en effet, en telles circonstances constitue pour l'individu un droit et pour la conscience un devoir. Mais ces circonstances, il faudrait les définir, et pas une définition ne peut les embrasser, ni les limiter. Dans un seul cas la révolte est incontestablement justifiée : contre une loi illégalement faite. Hors de là l'insurrection demeure, en dernière analyse, un cas de conscience. La morale, la philosophie ne sauraient, par avance, donner un blanc-seing à la révolte ; alors même que la révolte a pour but la liberté, elle-même ne triomphe que par la violence et la tyrannie de la force. De tous les moyens de reconquérir une liberté perdue, un seul donc respectera toujours le droit : l'attente, non point résignée, mais patiente et pacifique, mais active, ardente, enthousiaste, usant de tous les moyens légaux de convaincre l'opi-

nion, d'émousser la rigueur des lois, de désarmer l'autorité ; lorsqu'à un état social nouveau les esprits sont gagnés et les mœurs préparées, l'émeute qui décide une révolution révèle surtout un fait accompli. Insurrection populaire ou, comme le veulent tels historiens contemporains, vulgaire fait d'armes d'une bande de brigands, l'évènement du 14 juillet reste glorieux et légitime, s'il fut, en effet, nécessaire pour libérer le monde nouveau qui de toutes parts faisait éclater l'armure de la monarchie ; à coup sûr la chute de la Bastille ne nuisit point à la liberté, qui prit date de sa ruine ; mais si le carnage fut inutile, même le saint motif du droit absoudra mal le sang versé.

Sous le régime de la liberté et du droit, le problème de l'insurrection légitime contre la loi ne se posera jamais. Ni l'occasion, ni le prétexte d'un droit lésé ne justifieront la révolte.

La loi est toujours faite contre quelque liberté ; et c'est pourquoi un régime vraiment individualiste n'accordera à la loi d'autre droit que de garantir l'existence et l'indépendance des individus, des associations volontaires et naturelles et de la puissance publique. Il suffirait pour circonscrire dans la plus étroite sphère l'action de la loi de cette considération qu'elle est inviolable et sans recours.

Peu de lois, mais des lois obéies, voilà le principe de l'individualisme. La multiplication des lois est un effet de leur inertie, et elle aggrave cette inertie. Double dommage pour les citoyens fidèles à la loi, dont la loi confisque les libertés, en même temps que les mauvais citoyens violent leurs garanties. Par l'affaiblissement des lois l'Etat est désarmé ; la doctrine individualiste veut que l'Etat abandonne aux citoyens la plus large faculté d'initiative, mais elle veut aussi que pour l'accomplissement de ses fonctions, qui se résument, nous l'avons dit, en une mission de liberté, — l'Etat soit fort ; que l'individu sente rarement l'action coactive ou coercitive de la loi et de l'Etat, mais que cette action, dans les cas où elle doit s'exercer, soit souveraine. Organe de l'Etat, le gouvernement, comme lui, doit être fort. On peut dire d'un gouvernement qu'il est fort, lorsqu'il use pleinement de tout le pouvoir que lui confère la loi, lorsque, en un mot, il est le serviteur scrupuleux de la loi. A peine savons-nous séparer l'idée de gouvernement de l'idée d'une autorité brutale et ennemie de toute liberté. Et, au contraire, c'est dans les pays très libres que doivent exister les gouvernements très forts. L'extrême liberté suppose le gouvernement le plus fort, si, du moins, la loi

et l'Etat sont réduits à leurs essentielles fonctions, parce que c'est sous un pareil gouvernement que, la loi étant le mieux obéie, la liberté sera aussi le mieux assurée, et le droit le mieux respecté.

Comme l'association la loi a pour principe et pour mesure l'intérêt de l'individu, c'est-à-dire l'affirmation et l'expansion de sa personnalité. L'initiative individuelle seule est créatrice; la loi ne crée rien, pas plus des forces que des droits; dans l'évolution humaine son rôle consiste à consacrer les étapes d'un ordre social en voie de réalisation, les transformations des mœurs, les conquêtes de la pensée; elle garantit la croissance spontanée de l'individu, le libre développement de l'espèce, elle ne protège ni l'individu contre lui-même, ni l'espèce contre l'espèce; elle défend seulement l'existence de l'un et de l'autre contre les attentats de la force.

L'idée de loi ne se lie ni à l'idée de droit (il y a plutôt antagonisme entre les deux idées, puisque, en en réglant l'exercice, la loi restreint la liberté du droit) ni à l'idée de devoir (la loi ne fait point la morale, elle la sanctionne seulement par des obligations matérielles ou des pénalités); l'idée de loi s'identifie, au fond, avec l'idée de respect: respect de tous, associations et individus, par tous, individus et associations, voilà l'objet, voilà l'essence de la loi.

## VI

La vie sociale est un réseau de contrats, — contrats privés et contrats politiques. Dans un régime d'individualisme absolu, la volonté unilatérale de la société ne pourrait imposer à l'individu aucune obligation sociale; l'individu ne reconnaîtrait d'autres dettes, d'autres devoirs que ceux qu'il aurait librement acceptés; la liberté ne serait plus limitée, réglementée, en vertu d'un prétendu contrat originaire, mais de contrats positifs et formels. L'individualisme idéal est le régime des contrats sociaux.

A l'action de l'Etat, parce qu'elle s'exerce par autorité, la doctrine individualiste substitue dans la plus large mesure celle de l'association libre, qui se forme par contrat.

Ainsi s'élargit la conception du droit politique qui n'embrasse plus seulement les rapports de l'individu avec la

société nationale, mais ses rapports avec ces sociétés élémentaires qui constituent dans l'Etat autant de petits Etats, et aussi les rapports de ces sociétés avec la société universelle des citoyens.

Dans l'association libre, homme, femme, tout associé apporte un droit égal. Il s'associe par un acte de volonté indépendante; admis dans l'association, il y doit posséder les mêmes droits que ses co-associés, et tout d'abord un droit égal de suffrage. Sous peine de s'asservir, il ne peut se dessaisir de son droit. S'il est nécessaire, pour la bonne administration de la société, que l'exercice des pouvoirs individuels soit délégué à un homme ou à un comité, cette délégation n'emportera point une autorité arbitraire. Contre les excès possibles d'autorité un recours doit être ouvert à l'associé devant l'association même, et, au besoin, devant des juges. Contre l'association, en effet, il faut que la liberté individuelle aussi soit défendue. Elle peut-être opprimée par la majorité, elle peut l'être par une minorité ambitieuse et violente. La majorité, en effet, ne possède aucun droit qui lui soit propre; elle représente un total de consciences unies par une volonté commune; le pouvoir qu'elle exerce c'est de leur délégation qu'elle le tient; l'individu seul a des droits, et la majorité fait simplement valoir les droits des individus. Si le respect du droit des minorités constitue pour les associations une obligation absolue, c'est que, comme la majorité, une minorité représente un total de consciences. La loi peut offrir aux opprimés un recours contre un certain genre d'oppression, celle qui résulte, par exemple, de la méconnaissance d'engagements mutuellement consentis. Mais la véritable sanction des usurpations des majorités, c'est la retraite des opprimés, qui reconquerront leur entière indépendance en demeurant isolés, ou reconstitueront, s'ils le jugent meilleur, une association nouvelle.

Formulés par les créateurs de l'association, puis soumis à l'acceptation réfléchie des nouveaux associés, les statuts détermineront le but précis de l'association, ses modes d'organisation et de dissolution, les conditions d'admission, les apports et cotisations des associés. les règles d'exécution du travail, le partage ou l'emploi des bénéfices, le statut civil qui régira les rapports des associés, la juridiction arbitrale qui prononcera sur leurs différends, le régime administratif de l'association, le système de contrôle à exercer sur l'administration. enfin, et d'un mot, avec les droits des associés, l'exercice de ces droits. Si le contrat autorisait

la modification des statuts sans le concours de tous les associés, il violerait évidemment leur liberté. Les associés peuvent accepter par avance la loi de la majorité ; ils ne la doivent accepter que dans des cas rares et expressément formulés.

L'association formée devient une personne. Elle exercera dans la république les mêmes droits que les individus qu'elle représente, propriété, industrie, commerce, enseignement, propagande... Avec les droits civils, elle possède une sorte de droit naturel, celui d'exister ; l'Etat lui doit la même protection qu'à l'individu, la force et des juges. Il la défendra contre les violences des individus, — même de ses membres, — et des associations rivales. Lui-même s'obligera à la respecter, comme un individu.

Contre les abus de l'association enfin la loi protégera l'individu, lui assurera, du moins, la liberté de rompre un contrat oppressif. Contre la violence et les entreprises des associations il garantira sa propre existence, d'abord par des sanctions pénales, ensuite, s'il est nécessaire, en les dispersant.

Protéger l'association, défendre l'Etat, c'est défendre, en réalité, le droit individuel, source de tout droit. Voilà le principe des droits de l'Etat.

Mais son intervention dans les conflits de la vie sociale, si elle se généralisait, n'offrirait guère moins de périls que les excès de la force. Sans doute, dans une société vraiment libre, où la loi sera l'expression à peu près exacte des volontés individuelles des citoyens, où l'autorité centrale représentera plutôt la nation, — c'est-à-dire l'ensemble des droits individuels, — qu'un parti, — c'est-à-dire une majorité ou une minorité d'intérêts, — l'Etat n'exercera point un pouvoir sans limites, car la loi le définira, ni n'abusera de son pouvoir, parce qu'il demeura impartial entre tous les intérêts, parce qu'enfin l'exercice du pouvoir sera soumis à un rigoureux contrôle (88). Mais il s'agit d'assurer d'abord la liberté générale. Or, la nature humaine est encline à abuser de la liberté, c'est-à-dire de la force, et voici pour la liberté générale un perpétuel danger : collectivités et individus abuseront de leurs droits, de leur pouvoir, de leur force (89). Peut-on croire que l'Etat, en déployant pour nous défendre sa force, n'abusera jamais de celle-ci ? Qu'on y songe, d'ailleurs. En prenant, sous prétexte d'assurer l'ordre, parti pour telles prétentions, telles doctrines en conflit, il se porte champion d'un groupe d'individus qui, dès lors privilégiés, ne tarderont point à opprimer les autres ; la loi même n'est le plus souvent

qu'un coup de force. La loi, l'Etat doivent demeurer impartiaux entre tous les citoyens; n'intervenir dans leurs débats que si quelque droit certain se trouve évidemment impuissant à se défendre contre la violence.

L'intervention de l'autorité publique s'exercera donc rarement, avec prudence et discrétion. La garantie de l'ordre social, c'est ailleurs qu'il faut la chercher : elle réside dans le courage et la fermeté des bons citoyens. Il faut se défendre soi-même, et tout seul ; — trop faible, s'associer à d'autres opprimés. Contre les méfaits des individus et des associations groupez-vous pour vous défendre ; aux ligues opposez les ligues, aux fédérations les fédérations. On peut-être assuré que là où seront la sagesse et le droit, là bientôt sera le nombre, c'est-à-dire enfin la force. Mais n'appelez pas l'Etat au secours, si votre droit sans lui ne risque de périr. Entre des ligues ennemies le législateur n'a pas de choix à exercer ; l'autorité publique n'établit point de hiérarchie entre des droits égaux ; le pouvoir social ne doit faire sentir sa force que pour assurer l'égale liberté de tous et le plein exercice des droits. Si vous l'engagez aujourd'hui au service de vos intérêts, prenez garde que, mêlé à vos luttes, et contraint chaque jour de décerner la victoire, il ne vous accable à votre tour demain. L'Etat ne doit être une espérance que pour ceux-là seuls qui ont perdu toute raison d'espérer.

Nous avons défini ses fonctions : justice, défense nationale, libération de l'individu. Par le droit politique l'individu détermine les conditions d'exercice de la triple mission de l'Etat ; il mesure lui-même l'étendue des sacrifices qu'il consentira à l'Etat pour la défense de la liberté générale et de la liberté individuelle. Le droit politique, c'est, en définitive, le droit de participer au contrat social. Si la société, — état d'origine immémoriale, milieu physique et moral où nous sommes nés et ne pouvions pas ne pas naître, dont nous ne pourrions, d'ailleurs, nous évader sans périr, — nous impose des lois, des coutumes, que nous n'avons ni délibérées, ni volontairement acceptées, et si, de toute évidence, il est impossible d'abolir d'un coup tout ce qui constitue la société, institutions, traditions et doctrines, pour reconstituer par un contrat formel et complet une société nouvelle, la liberté a précisément pour but et pour raison de réserver au contrat, à l'exclusion de l'autorité héréditaire, l'initiative des transformations sociales. Par une série de contrats sociaux la société traditionnelle sera peu à peu renouvelée, et la société future, réalisant

la chimère du contrat social, aura définitivement libéré l'individu, sera une société libre.

L'Etat repose sur l'égalité des droits individuels. L'homme ne vient au monde ni libre, ni serf. La société lui impose des servitudes, mais l'apparition de la conscience le fait libre. De l'égale aptitude à la moralité naît l'égalité des droits politiques. L'égalité est le principe même du contrat. L'inégalité contractuelle serait un marché de dupes et de fripons (90). Chacun, d'ailleurs, a un droit pareil et un intérêt identique au gouvernement de la société. Le droit de suffrage sera donc universel et appartiendra également à tous.

Notre loi, sous le titre menteur de suffrage universel, exclut du gouvernement démocratique la moitié de la nation, comme si le sexe était ou l'unique raison ou la raison décisive de la capacité ou de l'incapacité électorale. L'exercice de ce droit, si redoutable, de diriger la machine sociale, n'est subordonné qu'à une condition, au caprice de la nature qui nous a faits hommes et non point femmes. La femme possède au contrat social un intérêt aussi immédiat que l'homme; sa conscience vaut celle de l'homme; elle a donc un droit égal à en délibérer les conditions; et ce droit, elle l'exercera elle-même, à moins qu'elle n'en préfère déléguer l'exercice à son mari ou à son père.

L'enfant, conscience en formation, a des droits sur la société comme sur sa famille. Comme il ne les peut exercer, la charge appartient à ses tuteurs naturels de les exercer en son nom. Introduit par eux dans les associations libres ou forcées, à sa majorité il deviendra associé volontaire, délibèrera les termes des contrats sociaux, exercera lui-même ses droits politiques. Peut-on admettre que jusque-là il ne les aura point possédés? Mais chez l'enfant déjà la conscience est apte à la suprême moralité; en lui donc existe le principe de tout droit. Dès l'enfance nous avons des intérêts engagés dans l'ordre social; il faut bien que ces intérêts soient représentés. La doctrine individualiste reconnaîtra donc à l'enfant la plénitude des droits politiques; elle lui en retirera seulement l'exercice jusqu'à sa majorité pour le confier à son père, qui pourra ainsi émettre plusieurs suffrages.

Le suffrage universel est de droit absolu. Mais ce droit peut-il être exercé dans tous les actes de la vie sociale? en d'autres termes, le gouvernement peut-il, doit-il être directement exercé par le peuple souverain?

Contre le gouvernement direct se dressent à la fois des objections fondées sur l'intérêt social et des objections tirées de la nature même du droit de suffrage.

La machine publique est la plus délicate qui existe au monde. On interdit à un ignorant de toucher du doigt les rouages d'une locomotive; un examen préalable est exigé pour la conduite d'une automobile. Lorsqu'il s'agit du fonctionnement de la plus compliquée des machines, l'intrusion des ignorants devient un effroyable danger. La politique est une fonction spéciale et qui doit être spécialisée. Il existe, d'ailleurs, une contradiction entre l'idée de gouvernement et l'absolue souveraineté du suffrage universel. Le gouvernement est une part du pouvoir souverain du peuple, mais cette part de pouvoir, c'est la direction même de la société; si le gouvernement se subordonne entièrement au suffrage universel, on peut dire qu'il n'y a plus de gouvernement; un gouvernement populaire direct suppose une société sans gouvernement.

A ces raisons pratiques de régler l'exercice du droit de suffrage s'ajoutent des raisons de droit. J'ai le droit absolu de diriger ma destinée, et j'aurais le droit de mal gouverner, si je ne gouvernais que moi-même; mais, par la vertu de mon suffrage, je gouverne la collectivité; je n'ai pas le droit de l'exposer aux risques de mon incapacité. Pas de pire despotisme que celui de l'ignorance. La république est la gardienne de nos droits, et point du tout une propriété commune, dont chacun puisse réclamer sa part.

Suffrage universel et gouvernement libre ne sont point synonymes. Le suffrage universel est l'un des procédés organiques du gouvernement; il constitue, si l'on veut, la source de tout pouvoir; de lui doivent tenir leur délégation les agents qui exerceront les fonctions de législation, de gouvernement et d'administration; lui-même, parce qu'il ne lui est pas permis d'imposer à la conscience la dictature de l'incapacité, n'a ni le droit, ni le pouvoir de gouverner.

La nécessité de déléguer les pouvoirs résulte donc à la fois et de la complexité des fonctions sociales et du droit que nous possédons tous, en même temps que le droit de suffrage, de n'être opprimés ni par un tyran, ni par la multitude ignorante des citoyens, nos co-associés.

En renonçant à l'exercice des pouvoirs sociaux, le peuple en investit ses mandataires. Mais la désignation de ceux-ci ne procèdera pas uniformément du suffrage direct des citoyens, et le choix des électeurs ne pourra se porter sur des candidats sans garanties; qu'une majorité d'incapables désigne d'indignes mandataires, et le péril du gouvernement direct reparaît. Il sera donc établi des conditions sévères

d'électorat et d'éligibilité, — suffrage à plusieurs degrés, d'une part, et, d'autre part, titres effectifs de capacité, — non pour toutes les fonctions de la république, mais pour toutes celles, du moins, qui ne sauraient sans danger être abandonnées au premier venu.

La règlementation du droit de suffrage est d'autant plus légitime que, comme l'a fort bien aperçu M. Tarde, par le suffrage universel ce sont les jeunes hommes qui gouvernent, et l'expérience des vieillards est perdue. Plus sages, les républiques anciennes furent, en général, des « presbytérocraties. »

Il faut que les mandats soient perpétuels, ou, du moins, de longue durée. Les démocraties se trompent, lorsqu'elles condamnent les longs mandats. Tout homme, en effet, se découvre novice dans une fonction nouvelle; un court mandat ne lui laisse pas le loisir de s'instruire; ainsi toutes les charges sociales sont mal remplies.

Le contrat social étant un pacte d'intérêts, c'est sur l'intérêt que se règlera l'organisation politique et administrative de la nation. On ne contracte point pour obtenir la liberté, que de plein droit l'on possède ; en contractant, au contraire, on fait à la nécessité le sacrifice d'une part de liberté. Le principe du contrat social veut que l'intérêt de tous soit — premier sacrifice des ignorants à la nécessité — confié aux plus capables; la constitution qui méconnaîtrait ce principe serait un contrat de déments. Par les dépositaires élus du pouvoir le pouvoir sera exercé dans la mesure, dans les conditions consenties par tous, et sous le contrôle de tous; si ces droits de l'universalité des citoyens étaient sacrifiés, il y aurait peut-être encore une société, mais il n'y aurait pas de contrat social ; seulement, — nouvelle restriction à la liberté du suffrage, — le choix ne sera point illimité.

Il y aura des catégories d'électeurs, des catégories d'élus ; avec les intérêts les emplois seront spécialisés, divisés. Voilà donc une société à l'infini hiérarchisée? Nous avons montré que coopération signifiait, en définitive, hiérarchie, parce qu'elle suppose que de deux contractants l'un conçoit et dirige, l'autre obéit et exécute. Mais nous avons en même temps établi qu'en réalité cette hiérarchie est universellement réciproque. Chacun dans la vie sociale donne et reçoit des ordres; tout chef est serviteur ; tout serviteur fait de quelque façon la loi à son maître. Il n'y a point de hiérarchie générale et absolue; il n'y a point deux classes d'individus : des tyrans et des esclaves.

Il existe cependant une hiérarchie d'opinion : on juge inégales les fonctions intellectuelles et de commandement et les œuvres serviles du travail manuel ; deux peuples vivent côte à côte : un peuple qui pense, un peuple qui laboure et qui forge, une aristocratie, en somme, et une foule. On pourrait répondre que, s'il existe, en effet, une aristocratie de l'esprit, à côté d'elle se déploie une aristocratie de la force. Mais nous admettons que le privilège de la culture intellectuelle constitue, en fait, une aristocratie morale. L'existence de cette aristocratie n'implique point une hiérarchie définitive ; le savant, le penseur, l'administrateur sont par mille besoins dépendants de la foule ; les services sociaux sont réciproques, et mutuelle la sujétion. L'indépendance de l'individu courrait quelques risques sous un régime de hiérarchie générale ; mais la liberté réelle consiste précisément dans une hiérarchie mutuelle, grâce à laquelle chacun dans son propre domaine est souverain, c'est-à-dire autonome ; la présence d'une aristocratie intellectuelle, autorité toute morale, au milieu d'une société fondée sur l'égalité des droits, n'altère point les rapports de réciproque hiérarchie qui existent entre les citoyens ; elle ne menace aucune liberté individuelle, aucun droit. Une société aristocratique peut théoriquement être libre ; en fait, elle sera la plus libre des sociétés.

Certes, il n'est pas de théorie plus antipathique à notre doctrine que cet individualisme paradoxal de Renan et de Nietzsche, qui sacrifie à quelques êtres d'exception le nombre immense des individus. Nous soutenons, en effet, que toute individualité est inviolable, parce que toute conscience est un droit vivant. Une aristocratie légale, impliquant l'inégalité des droits, détruirait la liberté. Mais nous affirmons avec non moins d'énergie la légitimité d'une aristocratie morale, par ce motif, d'abord, que la constitution d'une aristocratie est un fruit de la liberté (c'est le premier des droits de devenir plus fort et meilleur que la foule) et par cette autre raison qu'une aristocratie de l'esprit est nécessaire, non seulement à la grandeur, mais à l'existence de la société. Mécaniquement, en quelque sorte, l'aristocratie morale se constitue par le simple effet de l'adaptation de l'individu à sa fonction ; celle-ci fait l'homme ; l'étude, la science, l'exercice du pouvoir, l'habitude des responsabilités font l'aristocrate, je veux dire l'individu d'élite, dont la pensée domine la pensée populaire, parce que le peuple ne s'attache qu'à des intérêts étroits, et que lui, l'aristocrate, embrasse les intérêts généraux, résout

les plus hautes questions, découvre ou crée et met en pratique les principes directeurs de la vie. Le peuple même contribue à créer une aristocratie: le respect des talents, la reconnaissance pour les services rendus, l'espoir de nouveaux services, l'orgueil même d'une gloire qui rayonne sur tous, voilà de quoi se font les grands hommes et les élites. La spécialisation des fonctions sociales, d'ailleurs, implique le rôle directeur de l'élite intellectuelle, car l'autorité morale, si nulle stipulation ne la peut consacrer dans les contrats sociaux, n'en est pas moins une fonction organique de la vie collective. L'élite est le cerveau de la nation, et quelque autre chose de plus grand peut-être : elle en est la conscience. La grandeur, la moralité d'une société tiennent à la valeur intellectuelle et morale de l'élite, qui, en effet, pétrit en quelque sorte de sa substance le cœur et l'esprit des foules. C'est « un crime et une folie », s'écrie justement M. Izoulet, de réclamer l'éviction de l'élite. Seules les sociétés sauvages n'ont point d'élite, — et encore y voit-on une aristocratie de brutes qui, du droit de la force, règne et les subjugue.

L'existence d'une aristocratie morale ne compromet pas, nous l'avons avancé, elle fortifie, au contraire, la liberté générale. Un peuple n'est libre qu'à condition d'être fort ; or un peuple sans élite, faute de direction morale, d'activité économique et d'ordre social, sera un peuple faible, proie désignée d'un dictateur ou d'un voisin plus puissant. L'élite est pour tous un exemple, en même temps qu'un soutien. Que tous par l'étude et l'effort y puissent accéder, n'est-ce pas l'une des plus hautes raisons de la liberté? Faire partie de l'aristocratie sociale, voilà le but du plus grand nombre. Or, que signifient égalité des droits et liberté, sinon droit égal à l'espérance?

L'aristocratie morale qu'il s'agit de défendre contre l'erreur égalitaire de la démocratie ne sollicite aucun privilège, si l'on n'appelle des privilèges l'acceptation d'obligations plus hautes, la charge de services plus lourds. Que veut dire, en effet, ceci : « Je me crois meilleur que la foule », sinon : « je me reconnais de plus grands devoirs »? Nietzsche et Renan veulent que la foule travaille et peine pour la grandeur de l'élite. Quelle fausse vision de la réalité! L'élite, au contraire, travaille, se dépense sans compter, jusqu'à s'épuiser, pour quoi? Pour le bien de la foule.

Voilà pourquoi si la loi ne reconnaît à l'aristocratie de la science et du talent ni supériorité, ni privilège de droit, il faut que le peuple ait assez de sagesse pour accorder à

cette aristocratie ouverte le respect, l'autorité morale, l'influence directrice, que sa fonction sociale réclame et justifie. Le peuple doit soutenir, aimer l'élite : elle fait sa force ; elle garantit enfin sa liberté, parce qu'elle contient les instincts destructeurs et tyranniques à la fois qui se lèvent en lui, et parce que, maintenant l'ordre et accroissant la prospérité publique, elle rend inutile et plus odieux encore l'espoir du coup de force, l'appel au soldat.

Les abus d'une telle aristocratie ne sont point à craindre. Elle ne tient, en effet, de la loi aucun droit propre ; son autorité s'appuie sur la confiance du peuple, et périt, si cette confiance l'abandonne. C'est sur l'esprit et les mœurs publiques que repose avant tout la sécurité d'un peuple libre.

La vie sociale, système d'universelle coopération, a pour raison l'expansion de l'individualité. Le pacte politique donnera à la paix sociale et à la liberté individuelle des garanties légales ; c'est l'objet même du contrat social.

Nous avons montré que l'indépendance des individus à l'égard les uns des autres consiste dans la hiérarchie réciproque des tâches individuelles. La division du travail, règle de l'ordre économique, constitue la règle aussi de l'ordre politique. Montesquieu a définitivement établi qu'il faut, pour que la liberté soit sauvegardée, que, par la disposition même des choses, le pouvoir arrête le pouvoir ; les institutions du régime individualiste auront pour fondement le principe de la séparation des pouvoirs, — en d'autres termes, le principe de la hiérarchie réciproque des fonctions.

La séparation des pouvoirs fait la sûreté des minorités. Si le peuple les exerçait tous, les droits des minorités et ceux des individus n'auraient plus de garanties. Ainsi une constitution est un système de garanties contre l'arbitraire du peuple ; l'idée de souveraineté est exclusive de l'idée de droit. Que le peuple, par le contrat social, limite les pouvoirs ; qu'il désigne, directement ou par des représentants, les mandataires par qui ces pouvoirs seront exercés ; qu'il soit, en un mot, la source de toute autorité, nous avons souscrit à cela; mais le peuple n'est pas souverain. En faisant un contrat, en promulguant ou en acceptant une constitution et des lois, le peuple eût abdiqué sa souveraineté ; mais la souveraineté du peuple n'est qu'une illusoire et dangereuse formule; il n'y a d'autre souverain que le droit. Avant d'organiser la séparation effective des pouvoirs, il faut d'abord définir ceux-ci. Montesquieu distinguait trois pouvoirs : le pouvoir législatif, le pouvoir exé-

cutif, le pouvoir judiciaire; après lui, les théoriciens du droit constitutionnel ont confondu ces deux derniers pouvoirs. Nous croyons que, la raison de tout pouvoir étant la fonction, il convient moins de distinguer les pouvoirs sociaux que les fonctions du corps politique. Ces fonctions, à notre sens, sont au nombre de trois ; l'initiative, — l'action, — le contrôle, ou la sanction.

L'exercice de l'initiative comporte autant d'organes qu'il existe de sortes d'intérêts. Nous en distinguerons trois : les intérêts locaux, les intérêts professionnels, les intérêts moraux, c'est-à-dire les intérêts religieux ou philosophiques. Nul de ces intérêts n'est étranger à aucun homme; tous seront représentés dans l'organisation sociale, et chaque citoyen désignera ses mandataires dans ces trois ordres de représentation.

Les députés des localités, des métiers et des associations morales exprimeront les vœux de leurs commettants. Un gouvernement central décidera parmi ces vœux ceux auxquels il sera possible de faire droit; il déterminera l'ordre et la méthode d'examen et de réalisation, de manière à ce que l'évolution de la législation n'en détruise jamais l'harmonie; à des agents et à des corps techniques il confiera l'élaboration et la rédaction des lois. Il en assurera l'exécution, organisera, dirigera les services publics. Il aura la décision et l'action.

L'exercice de la fonction gouvernementale sera soumis à un large contrôle, embrassant à la fois l'œuvre législative, l'action politique et l'administration, et tour à tour exercé par un corps politique, par le peuple et par la justice. Un sénat, formé des citoyens les plus illustres et les plus expérimentés, sanctionnera les lois proposées; les plus importantes, et, par exemple, les lois organiques et constitutionnelles, seront soumises à l'acceptation périodique du peuple. Les actes politiques et la gestion administrative mettront en jeu devant le sénat la responsabilité du gouvernement et de ses agents.

Si par ceux-ci la constitution ou les lois sont violées, ou les droits des particuliers méconnus, alors s'exerceront les sanctions civiles ou pénales, provoquées soit par le sénat, soit par les citoyens lésés, et prononcées par des cours judiciaires, dans la formation desquelles ne devront intervenir ni le gouvernement, ni les corps politiques.

Les trois fonctions politiques, — initiative, action et contrôle, — comme les trois pouvoirs de Montesquieu, demeureront expressément séparées, et les garanties de cette sépa-

ration des fonctions ou des pouvoirs seront inscrites dans la constitution.

Nous croyons qu'un tel système réalise assez bien l'idée du contrat social (91). Toutes les libertés, comme tous les intérêts, y sont préservées, puisque au peuple sont attribués et l'initiative première des lois (c'est-à-dire des contrats sociaux dont l'ensemble constitue le pacte social), et la sanction, sous forme de *referendum*, des lois organiques (c'est-à-dire des principes constitutifs de l'association ;) puisqu'à toutcitoyen lésé par un acte de l'autorité déléguée sera ouverte devant des juges indépendants une action en réparation des torts qu'il aura subis; puisqu'il suffit enfin de quelques mesures législatives pour empêcher la confusion des fonctions et l'usurpation des pouvoirs rivaux.

Quelle forme de gouvernement est impliquée dans les principes du régime individualiste? Tout idéal social a besoin, pour se réaliser, d'un instrument approprié. Lorsque la société se trouve en état de crise et d'évolution violente, il lui faut un gouvernement populaire; brisant tout obstacle, par la force du besoin le peuple alors se proclame souverain; mais un régime de souveraineté n'est pas un régime de liberté.

S'agit-il de consolider une société ébranlée, nouvel appel à une puissance souveraine; mais cette fois ce ne sera plus celle du peuple, mais celle d'un autocrate, — prince légitime ou soldat heureux. Plus de contrat social, plus de droits inhérents à la conscience; des libertés octroyées, s'il plaît au tyran, sinon le silence et la servilité.

La liberté individuelle s'accommoderait peut-être d'une monarchie ou d'une oligarchie héréditaires, dont une constitution, soumise à la sanction du peuple, déterminerait les pouvoirs, et dont les actes seraient assujettis à un contrôle utile. Mais le régime individualiste est celui où le gouvernement gouverne vraiment pour le peuple. Or, par une pente de sa nature, l'homme en vient toujours à détourner le pouvoir du but pour lequel il l'a reçu ; les meilleures volontés s'égarent dans les difficultés et les luttes de l'existence politique; on n'use de son pouvoir, en définitive, que pour conserver ou accroître son pouvoir ; on ne gouverne que pour soi, et le pis est qu'on cède alors à l'illusion dangereuse, en agissant ainsi, d'agir pour le bien commun. C'est ce qui justifie la démocratie ; le peuple sûrement gouvernera pour le peuple. Malheureusement le mot « démocratie » abuse le peuple et beaucoup d'hommes politiques; à la lettre il signifie « gouvernement du peup'e » ; mais c'est

« gouvernement égalitaire » qu'on lui fait le plus souvent exprimer. Le premier sens implique le second, car il est difficile d'imaginer une démocratie souveraine consacrant l'inégalité des droits; mais le second sens n'implique nullement le premier, car une société peut devenir égalitaire, alors même que le peuple ne se gouverne pas seul, et ce second sens est, en réalité, le plus pratique et le plus exact.

Le régime individualiste, en affirmant l'égalité des droits, consacre l'inégalité de fait. Ecartons donc ce mot ambigu de démocratie. La République ne sera-t-elle pas la forme nécessaire du gouvernement individualiste? Il y a République et République, et la meilleure n'est pas de ce monde. Avec le nom de république s'accordent des institutions d'esprit fort différent; la République peut devenir un instrument de despotisme aux mains d'une majorité, d'une classe sociale ou d'un parti politique. Mais est-ce une raison, ce malheur possible, pour condamner la forme républicaine? Il y a aussi monarchie et monarchie. Ce mot de république implique l'égalité des droits; la chose commune est celle sur laquelle tous ont un droit égal. Plus de castes, la République les abolit; son principe, sa raison d'être, c'est la liberté. La république n'a d'autres droits sur nous que ceux-là seuls que nous lui concédons librement. Elle doit respecter, comme c'est son devoir de faire respecter par tous, nos biens, nos personnes, et, par dessus tout, nos consciences. Une République qui professerait un dogme et proscrirait la libre pensée serait aussi illogique qu'une monarchie sans clergé et sans autorité. Qu'on n'objecte pas Quatre-vingt-treize et la Terreur! Le régime jacobin n'a pas plus duré que l'Empire libéral. Un gouvernement ne subsiste qu'à la condition de respecter le principe dont il est né. Ni une majorité n'a le droit de violer la liberté d'une minorité, ni celle-ci n'a le droit d'y renoncer; voilà le principe de la République. La République est par essence le gouvernement des contrats sociaux. Elle sera, par conséquent, le gouvernement nécessaire de la société individualiste.

Les formes de gouvernement sont des instruments (92), mais ces instruments mêmes ne valent que ce que valent les hommes qui les emploient et les motifs qui gouvernent ces hommes. Les institutions offrent des armes à la liberté pour se défendre. Mais un pays n'est vraiment libre que lorsqu'il a les mœurs de la liberté, et que celle-ci n'est obligée de se défendre ni contre une majorité aveugle ni contre une minorité violente. Dans un pays vraiment libre majorités et minorités ne se traiteraient pas en ennemies; elles ne se

disputeraient point des victoires, dont le prix fût le droit d'opprimer, mais elles se concerteraient ensemble pour régler les intérêts communs dans des conditions acceptables pour tous. Une réforme contestée constitue un attentat à la liberté. Les vraies réformes sont les réformes libératrices.

En définitive, le pays où la puissance politique sera restreinte aux indispensables fonctions de l'Etat, où les intérêts collectifs des citoyens seront gérés par des associations indépendantes, où la liberté de l'individu sera protégée par les lois et par les mœurs, ce pays-là sera libre.

La liberté s'identifie avec le droit, le droit repose sur la morale. Une politique libérale et individualiste se fera la servante de l'idéal moral. A l'idéal tout se ramène. Ce n'est rien qu'une politique « pratique » de mesquines combinaisons et d'équilibre mobile, parce qu'elle supprime la conscience. Il n'y a qu'une politique morale et féconde, c'est la politique de principes.

## VII

Dans l'ordre futur la loi sera un contrat. Pendant de longs siècles une sorte de loi, issue d'abus prolongés ou de conventions non écrites, la coutume, obtint l'autorité de la loi ; précisément parce qu'elle impliquait un consentement universel, elle a pu quelquefois opposer aux caprices de la force la religion du droit acquis, — puissance mystérieuse, en effet, et indéfinissable comme les puissances de la nature, dont elle a l'apparente immutabilité, comme elles hostile et odieuse à la volonté individuelle, et comme elles à peu près invincible.

De cette tyranie du passé la doctrine individualiste affranchit résolûment la conscience. La coutume, n'étant ni l'objet d'un contrat, ni l'expression de la volonté actuelle de la société, n'a aucun droit à notre obéissance. Je sais bien que l'usage, l'habitude introduisent dans les rapports des hommes à la fois bienveillance et sécurité, et ces deux avantages disparaîtraient assurément, si nous prétendions abolir d'un coup le souvenir de nos coutumes. On peut dire que, tout usage aboli, la vie sociale deviendrait impossible. La doctrine individualiste ne demandera pas à la société de rompre avec des habitudes, des traditions qui,

si elles entraînent servitude, font aussi pour une part la douceur de la vie. Mais elle demande à l'individu de dénoncer hautement la coutume, toutes les fois que la coutume enchaîne son activité et la liberté de sa pensée. Il est des usages ridicules, tels que les obligations de la mode, dont l'individu se libèrera sans léser, sinon sans étonner personne. Il en est d'autres, si bien mêlés à la vie sociale que chacun de nous est fondé à agir comme si tout le monde s'y devait conformer. De ceux-là l'individu doit déclarer très haut qu'il se libère, s'il déçoit, en y manquant, une légitime attente et risque de léser les intérêts d'autrui ; il y aurait alors dans le silence quelque déloyauté ; on péche contre le droit même par omission. En définitive, la coutume sera obéie aussi longtemps qu'elle restera pour l'individu une force ou un appui, mais dénoncée, dès qu'elle deviendra un obstacle à l'essor de l'individualité.

Respectée, en toute hypothèse, pour son utilité seule, elle n'a point d'autorité légitime et absolue, et ne figure plus dans la vie sociale comme l'égale du contrat, de la loi et de la morale.

Avant le contrat, avant la loi, la morale affirme, formule et garantit le droit. Du droit elle a l'autorité intangible et imprescriptible à la fois. Comme lui elle est absolue. On démontre que les codes de morale sont des codes de coutumes, que la moralité même est affaire de traditions et d'usages. On ne pourra cependant identifier la coutume et la morale. La coutume est un compromis entre les aspirations supérieures de l'humanité et les vices, la lâcheté, l'infirmité de sa nature. A sa formation nul principe n'a présidé, mais le hasard des combats du bien et du mal, et cette peur instinctive de la grandeur, qui se dévoile dans l'adage des faibles : *in medio virtus*. La morale, au contraire, appartient à l'ordre des principes ; elle est catégorique, elle est absolue.

Le contrat ni la loi ne suffisent aux prodigieuses complications de la vie sociale. Entre l'individu et l'individu, entre l'individu et l'association, et jusqu'entre les associations le contrat est un lien incomplet, la loi une garantie incertaine. Un autre lien, une autre garantie sont nécessaires, plus solides, plus clairs, plus sûrs qu'un texte écrit : ce lien, c'est le sentiment moral ; cette garantie, c'est une formule commune de morale (93). La morale est, au fond, la véritable régle des rapports sociaux ; tout être doué de raison possédant l'idée du bien et du mal, s'il possédait aussi la volonté du bien, la loi pourrait se bor-

ner à des arrangements pratiques ; elle ne contiendrait plus de sanctions.

Où la loi sociale se tait, reste la loi morale. La morale est, sans doute, avant tout un sens ; de là sa force, sa supériorité sur la loi, le contrat, la coutume; mais, tout universel qu'il est, ce sens ne suffit point pour préserver l'ordre dans une société de consciences affranchies. La morale a besoin d'être définie, non certes pour gouverner la conscience de l'individu, mais pour fortifier, compléter les garanties que l'individu a reçues de la loi, pour donner enfin aux associations et à la loi un principe, un soutien, une direction. L'Etat pour fixer les termes de son mandat, le gouvernement pour définir l'objet de ses pouvoirs, l'association pour déterminer son rôle, régler ses exigences, ont besoin d'un principe moral. Si la morale est la loi de la conscience, la loi est l'expression de la doctrine morale de l'Etat. L'une l'autre elles se garantissent et se complètent, la loi donnant à la morale l'appui pratique des sanctions, la morale exaltant dans la conscience, avec le culte de l'esprit, le respect de la loi, de l'individualité et de l'idéal.

Le problème de la morale sociale, c'est le problème même de la justice. La justice sociale, nous l'avons dit, se résume dans la liberté, fonction suprême de l'association initiale, la famille, de l'association universelle, l'Etat. L'objet de la morale sociale, c'est donc la liberté. Le respect de la liberté, voilà la vertu essentielle de l'Etat, le principe absolu de la loi, l'obligation générale des collectivités et des consciences. A ce premier devoir d'autres devoirs se rattachent ; tous les groupes sociaux doivent, d'abord, assurer leur survie dans la guerre sociale ; ils doivent loyalement et complètement accomplir leurs fonctions ; tous s'inspirent d'un idéal ; obéir à cet idéal est un devoir pour tous. Ces devoirs des associations, c'est sur les associés qu'ils pèsent, en définitive. La morale sociale forme un faisceau d'obligations personnelles.

L'idée morale, comme l'idée de loi, s'identifie avec l'idée de respect. Mais, comme l'idée de défense nationale paralyse l'essor d'un peuple, l'idée de défense sociale stérilise le sentiment individuel. Le respect est un devoir, mais non une vertu. Ce sont d'autres mobiles qui fécondent le cœur, l'activité de l'homme : l'ambition du succès, l'espoir du bonheur, l'amour exalté jusqu'au sacrifice.

Voilà pourquoi la loi doit s'effacer devant la conscience et la volonté individuelle.

Mais le cercle de la morale dépasse celui de la loi. Il y a deux morales, la morale sociale, code de respect qui, comme la loi, s'incline devant la liberté qu'elle protège ; — la morale individuelle, qui reçoit de la conscience son idéal, ses formules, son pouvoir ; celle-ci est l'expression même de l'individualité, comme elle est le principe du droit.

Ces deux morales, il faudra maintenant les définir, les comparer, les mettre l'une et l'autre en harmonie. Ce sera le principal objet du chapitre qui suit.

# CHAPITRE VI

## LES LIBERTÉS DE LA CONSCIENCE

Nous avons défini les principes qui gouvernent les rapports de l'individu et des associations, tracé les sphères du contrat, de la morale et de la loi. Il nous reste à tirer de ces principes leurs conséquences les plus générales, à montrer dans le milieu social l'action vivante de la volonté humaine et du droit individuel, en d'autres termes, la réalisation de l'ordre sentimental instauré par le scepticisme.

Besoins, intérêts, libertés, (la liberté a-t-elle un autre objet que le droit de satisfaire sans obstacles nos intérêts et nos besoins ?) tous les éléments de l'activité personnelle se peuvent grouper dans les deux catégories de la conscience et de la vie pratique.

A chacune de ces catégories s'attachera tour à tour notre examen. Définissons d'abord les libertés de la conscience, et avant tout leur domaine.

### I

Des négations du scepticisme, du doute même découle l'autonomie intellectuelle et morale de l'individu, liberté de la pensée, liberté de la volonté. Double liberté, qui résume la pensée du sceptique et constitue, si l'on peut dire, l'axiome fondamental du scepticisme. L'autonomie du sceptique a pour limites dans la région de l'action les exigences de la société ; mais il est une autre région interdite aux curiosités, aux rigueurs de l'Etat et de la loi : celle de la conscience. La conscience échappe à toute autorité

extérieure. Ses libertés intimes sont absolues et intangibles. Notre conscience n'a point, en vérité, d'autre ennemi à redouter que nous-même.

Nous n'avons pas tous un égal besoin d'assistance et de protection sociale; mais tous nous possédons un intérêt égal à la liberté de conscience, parce qu'elle est le principe de toutes les libertés extérieures. Respecter le droit de la conscience, et consentir aux libertés pratiques qu'il réclame, voilà donc le premier devoir des individus et de la société. N'est-ce pas par le progrès de la conscience que s'atteste vraiment le progrès individuel et le progrès social?

L'autonomie de la conscience se résume dans la liberté de l'idéal. L'Idéal, en effet, embrasse tous les problèmes de la conscience, croyance, morale, fins individuelles. On peut dire que l'idéal constitue l'individualité, fait la vie même de la conscience.

La liberté de l'idéal comprend donc la liberté de la pensée et des croyances, l'autonomie du sentiment et de l'activité morale, l'indépendance des fins personnelles, la libre poursuite des fins sociales.

Libres sont les mouvements de la pensée, puisqu'aucune puissance extérieure n'en gouverne le cours; libre la foi, puisqu'aucune autorité ne peut ni l'imposer ni l'interdire à l'esprit. Libre aussi est la circulation du sang. Mais ce n'est point en une pareille liberté qu'on reconnaîtra l'autonomie de la conscience. L'homme n'est vraiment libre que lorsqu'il fait usage de sa liberté. Je ne suis pas libre parce que j'ai le pouvoir de rejeter les croyances traditionnelles, mais parce que j'ai la volonté de penser, c'est-à-dire d'examiner, de discuter, de juger la tradition. Qu'après cette épreuve je reste fidèle à la tradition ou proclame une vérité nouvelle, ma croyance sera mienne, sera libre. Alors seulement. Avant de revendiquer les libertés extérieures de la conscience, avant tout, pensons librement.

Nul effort plus difficile. Comment, en effet, parmi tant de faits, de notions, d'idées acquises, distinguer de ce que nous tenons d'autrui notre fonds propre? L'esprit est un composé de facultés et de conceptions; de la tradition nous tenons celles-ci, comme celles-là de l'hérédité; par notre bouche parlent tour à tour l'humanité passée et l'humanité vivante. Notre pensée ne nous appartient pas. Nous la voulons libre? Mais invinciblement attirée vers les formules générales, les lois universelles, les dogmes absolus, vers une certitude qui s'impose avec une égale rigueur à toutes les intelligences, à toutes les volontés, la pensée

nous ramène insensiblement à l'unité et à la servitude. Que vaut, d'ailleurs, la vérité humaine? Ce que la raison des siècles nous a le mieux prouvé, c'est combien cette vérité est vaine, puérile et illusoire. Et pour chercher moi-même la certitude, sur quel critère m'appuierai-je? Le scepticisme ne laisse debout aucun critère.

Servitude, impuissance, la pensée n'a le choix qu'entre ces deux misères. A quoi bon une liberté, dont l'esprit n'use que pour détruire des croyances, sans nul espoir d'en retrouver aucune? En affranchissant la pensée, le scepticisme en a par avance rendu l'indépendance inutile, et stérilisé les efforts.

En avouant la vanité de toute certitude intellectuelle, le scepticisme ne condamne pas la pensée. Elle est, d'abord, l'une des fiertés de l'homme. Tour à tour guidée par la volonté et la guidant, elle assure l'équilibre de l'activité individuelle. Mais surtout la pensée est libératrice. Incapable de découvrir les secrets de la réalité, elle a délivré l'homme des traditions; en renonçant à formuler la vérité, elle a affranchi le désir et la volonté courbés au joug des dogmes menteurs. La chute de la certitude intellectuelle a livré au sentiment le gouvernement de la conscience, et sur la volonté celle-ci peut fonder la foi essentielle, la certitude morale.

Nous avons montré comment les sensations de plaisir et de douleur forment les primitifs éléments de toute certitude. Du plaisir naît le désir; le désir est déjà une certitude; il est le fonds même de la conscience humaine et le principe créateur de l'individualité; combattue dans son cœur par les idées traditionnelles, les scrupules sociaux, c'est la nature même de l'homme qui s'émeut en lui par le désir; nous ne vivons vraiment d'une vie personnelle qu'autant que nous désirons et aux heures où nous désirons; le désir mesure à la fois l'individualité et l'existence. Et plus le désir se singularise, s'ennoblit et se fortifie, plus aussi l'individualité s'élève, plus grande devient la valeur de la vie. Dans la nature humaine les traits par lesquels l'homme s'individualise sont ces traits mêmes qui, vraiment humains, le distinguent des brutes et des foules humaines : l'amour de la liberté, le goût du beau, le respect du bien. Mais la noblesse du désir ne tient pas seulement à la valeur de son objet; elle tient aussi à son intensité, à sa durée, à la clarté dont il illumine la conscience. La plus haute individualité se caractérise à la fois par la plus haute aspiration de la nature et par la plus énergique volonté.

La nature n'est pas notre ennemie, et l'on a tort de l'accuser, s'il est vrai que tout ce qui existe est conforme à la nature, aussi bien la sujétion aux puissances extérieures que l'auto-tyrannie d'une conscience timide ; l'obéissance qui comprime cruellement le désir est peut-être une seconde nature, mais notre nature vraie se révèle par le plaisir de sentir, par la joie de désirer, par l'orgueil de vouloir, et c'est dans l'idéal qu'elle se réalise tout entière. Dans l'idéal, c'est-à-dire dans le rêve et dans la conquête de notre destin.

L'idéal domine, caractérise notre vision du monde, vision sociale ou divine, mécanique ou spirituelle, utilitaire ou esthétique ; notre interprétation de la réalité n'aperçoit clairement que les phénomènes en lesquels se confirme notre idéal ; nous empruntons au monde extérieur les seuls matériaux utiles au monde que construit notre espérance ; et, quelque vision que nous ayons de la réalité, cette vision ne ment point, puisque la réalité infinie, ne livrant que des apparences, autorise toutes les interprétations, puisqu'elle ne possède, en définitive, d'autres attributs, d'autres éléments que ceux que nous avons cru découvrir en elle.

L'idéal, en animant ainsi la réalité, fait un individu de l'homme qui le conçoit, et à cet homme il donne un monde entier qui n'appartiendra qu'à lui. Né du désir et de la volonté, l'idéal ne demande à la pensée que les moyens de se réaliser. La pensée ne s'attache plus à définir la réalité, mais à réaliser l'idéal. Ainsi s'explique la subordination de l'esprit au désir ; le désir conçoit et ordonne ; l'esprit exécute.

Libéré par la pensée, le désir crée la croyance, la certitude. A son tour il participe à la libération de l'esprit.

Aveu franc du désir, affirmation résolue de la volonté, libre croyance, autonomie du sentiment et de l'activité morale, choix souverain des fins individuelles, et conception indépendante des fins sociales, tels sont les droits de la conscience. Elle n'est libre que lorsqu'elle use de ses droits. L'individu n'est libre qu'autant que dans la vie pratique la société l'autorise à exercer les libertés extérieures qu'exigent la pleine activité de la conscience et l'accomplissement de l'idéal.

Nous devons à notre idéal ce respect de ne l'abaisser devant aucune autorité terrestre ; nous devons à nous-mêmes ce respect de proclamer hautement l'idée qui nous rend respectables à tous, et à l'idée le courage de la faire respecter par tous.

Le droit de l'idéal est absolu ; n'oublions pas, en énumé-

rant les plus illustres libertés de l'homme, que l'individu ne les tient pas de la société, mais de la souveraineté de sa conscience; que la société ne crée pas plus le droit qu'elle n'octroie la liberté, et qu'elle n'a d'autre mandat que de défendre l'un et l'autre; que si l'individu consent à ne point exercer l'universalité de ses prérogatives, il n'aliène à jamais aucune parcelle de son droit.

C'est par la discussion des croyances que s'affirme et s'exerce d'abord l'autonomie; nous nommerons donc les premières les libertés extérieures qu'impliquent et le droit de ne point croire et le droit de croire. Nous montrerons ensuite, puisque le droit d'être moral constitue le principe fondamental du droit, ce que peut-être un régime d'autonomie morale, puis un système individualiste d'éducation; nous étudierons enfin dans un prochain chapître ces problèmes d'ordre pratique, qui se rattachent à la poursuite de nos fins personnelles et des fins générales de la société.

## II

Aucun pouvoir humain ne peut ni m'empêcher de croire ce que je crois, ni me contraindre à croire ce que je ne crois point. Mais il est peu de moments dans l'histoire où les gouvernements civils n'aient, par force ou par persuasion, tenté d'imposer un dogme et persécuté les croyances libres. Toute foi, tout idéal, toute morale, le scepticisme même ont droit à un égal respect, à la même protection légale. Tard conquise, la liberté de l'athéisme semble aujourd'hui absolue chez nous. Pour combien de temps? Les législations étrangères, pour la plupart, ne l'admettent point. La foi religieuse est-elle aussi à jamais libérée? Ce sera la tâche assidue des philosophes d'énoncer et de défendre le droit de croire et les libertés qu'il contient.

Au premier rang la liberté de penser tout haut. L'homme est un animal qui parle; l'échange des idées plus encore que l'échange des produits forma, cimenta la société humaine. Refuser à l'individu la liberté d'exprimer sa pensée aboutirait à dissoudre la société; les civilisations les plus misérables sont celles où les moyens matériels de communiquer la pensée manquent, celles où la liberté de pensée est suspecte et condamnée; la pensée même finit alors par

s'arrêter, car elle a besoin de ces aiguillons : la contradiction, l'ambition de convaincre et le plaisir de la victoire. Il faut que toute opinion puisse être énoncée sans obstacles ; c'est l'intérêt de la société aussi bien que le droit de l'individu.

Le livre, le journal (94), les clubs, la tribune, la chaire, la scène, tous les instruments de propagande, tous les organes d'enseignement jouiront d'une pleine liberté. Point de précautions préventives, et, en principe, point de sanctions; l'Etat ne juge ni les bonheurs, ni les audaces, ni les erreurs de la pensée. Ce n'est point lui, c'est nous qui portons la responsabilité de nos paroles. Mais nous en sommes évidemment comptables envers les particuliers, qu'elles ont injustement blessés dans leur honneur, dans leurs droits, dans leurs intérêts. Il est équitable et utile que la loi et les juges exigent alors des réparations complètes.

Nous sommes comptables encore des écrits, des discours qui mettent en péril l'existence de la République. Le monde antique regardait comme les pires entre tous les crimes envers la cité. La patrie est un héritage universel, dont je n'ai pas le droit de dépouiller mes associés; nul n'a le droit d'arracher un citoyen à sa patrie. L'anti-patriotisme, crime envers la nation, est un crime aussi envers l'humanité.

## III

Quelques mots sur la liberté d'enseignement, la plus controversée de toutes. La liberté de pensée n'est entière que là où l'enseignement de toutes les doctrines est librement et très largement répandu. L'état n'est point une personne, une pensée; l'Etat est un contrat d'intérêts; sa mission est une mission de protection individuelle et de défense sociale. En régime individualiste, l'Etat ne devra point enseigner. L'enseignement sera donné par des maîtres et des associations libres, préférés et choisis à cause de leurs doctrines; la vérité sociale, s'il en existe une, sera le fruit du temps qui fait triompher une doctrine, ou rapproche des doctrines rivales.

On oppose le droit du père et le droit de l'enfant. Assurément le père ne possède sur l'enfant aucun droit; mais l'Etat ne possède de droits que sur l'homme mûr, et ces

droits sont forts limités. Par l'éducation, qui prend l'être tout entier, l'Etat s'emparerait à jamais de l'homme.

L'enfant n'appartient à personne. Conscience naissante, il est un droit vivant. Faire vivre cette consciente et former un individu, voilà précisément la fonction de la famille; cette œuvre d'art, créer un homme, l'Etat en est incapable. Voilà la première raison de condamner l'enseignement d'Etat. Reprendrez-vous l'enfant à la famille? La femme n'acceptera plus le fardeau et les périls de la maternité. Ce n'est point pour les donner à la République, mais pour les aimer que, obéissant au secret vouloir de la nature, elle consent à porter, à enfanter des êtres faits de sa chair. Plus d'enfants, plus de familles, plus de société. L'humanité pour susbister a besoin de la famille, et celle-ci, pour se former et durer, a besoin de deux choses : de garder l'enfant, et de former une unité morale. Cette unité de sentiments et d'idées, c'est l'éducation et l'autorité paternelle qui la constituent. Voilà pourquoi il faut que le père gouverne l'éducation de ses fils, s'en charge lui-même, s'il se peut, ou choisisse à son gré les maîtres à qui il la confiera (95).

La société cependant ne peut se désintéresser de son lendemain. Ne vit-elle pas dans l'avenir, plus encore que dans le présent?

La suprême nécessité de l'association, c'est le salut; d'autre part, la raison justificative du droit, c'est l'éducation, qui par la culture de la conscience fortifie l'individualité. L'intérêt de l'enfant et l'intérêt de la société réclament l'un et l'autre des garanties. Qui les fournira? l'Etat. Et plutôt que l'Etat, s'il est possible, la commune; leur intervention est ici légitime dans trois cas.

Nul enfant n'appartient à la société, même l'enfant abandonné. Mais sur celui-ci l'Etat se trouve en fait investi d'un mandat de tutelle. Il le confiera donc aux maîtres les plus dignes. La République remédiera aussi à cette autre forme d'abandon, la négligence paternelle. Elle sanctionnera l'obligation paternelle (qui dérive de la morale) d'assurer l'éducation des enfants. Qu'on ne dise point qu'une telle obligation contredit le principe de la liberté individuelle. L'enfant a le droit d'être libre, c'est-à-dire de devenir une conscience, un individu; sous un régime individualiste, tout être a droit à l'éducation.

Les nations, comme les individus, vivent d'échanges, échanges de produits, échanges d'idées. La vie de l'humanité repose désormais sur la coopération des peuples. Mais la

coopération n'est qu'un effet de la circulation des richesses. La pensée dont s'inspire l'immense labeur des nations est une pensée de domination, d'extermination. Pour survivre dans le conflit des races, toute race doit être riche, forte, féconde en hommes de génie, de science et de talent. La République a besoin de grandes, de savantes écoles. Les créera-t-elle ? Non, si les associations libres ont su créer de telles écoles. Tout au plus leur offrira-t-elle des encouragements, des subventions. Affranchies de tutelle, les écoles libres suivront mieux l'évolution des besoins nationaux, les satisferont plus vite et plus complètement. Mais si elles manquent en quelque chose, la République y pourvoira ; la nécessité de demeurer grande et puissante prime évidemment le principe d'abstention. C'est le second cas d'intervention.

Voici le dernier : l'Etat a la charge de la paix et du salut public. Par telles doctrines, l'une et l'autre peuvent être troublés, mis en péril. La liberté de détruire la liberté publique n'est qu'une monstrueuse chimère. L'Etat ne peut tolérer un enseignement qui conseille le mépris des lois et la destruction de la patrie. Il exigera que soit enseignée une morale respectueuse de l'existence et des libertés de la société et des individus, l'obéissance aux lois et aux autorités légales, et l'amour de la patrie. Des moyens de contrôle seront accordés aux représentants de l'Etat, et en cas de péril, des sanctions seront édictées.

L'état n'est point un moraliste ; il ne prescrira pas plus un idéal moral qu'un idéal politique. Mais point de législation possible, nous l'avons dit, sans un principe moral qui la gouverne et la justifie. C'est ce principe, — un minimum de morale, en définitive, — dont la société a besoin, et dont elle a le droit d'obtenir le respect.

Entre les doctrines, entre les Eglises, l'Etat observera le principe d'une impartiale neutralité. Les partisans de l'enseignement d'Etat croient justifier le monopole de fait dont il jouit chez nous par ce motif qu'en effet entre les unes et les autres toute école publique doit, suivant le vœu de la loi, rester neutre. Illusion, sinon hypocrisie.

Rester neutre, c'est ne rien juger. Est-il possible d'enseigner l'histoire, la morale, la littérature, les sciences, sans choisir entre les doctrines, entre les faits mêmes, entre le bien et le mal ? Instruire, c'est apprendre à juger. Enseigner, c'est diriger, non seulement des intelligences, mais des consciences. La conscience agit sur l'intelligence par le sentiment ; mais l'intelligence à son tour illumine la conscience et la gouverne.

Quel empire sur soi-même vous supposez chez ce maître, qui ne devra ni taire les contreverses et les combats de la science, de la philosophie, des religions, ni laisser soupçonner une sympathie secrète, ni deviner des raisons éventuelles de décider entre ces rivales! Mais l'enfant, lui, ne veut pas rester neutre. Il a besoin de préférer, il demande des motifs de choisir. L'abandonnerez-vous à lui-même? L'école alors renonce à l'essentiel de sa tâche. Désastre moral. Neutralité équivaut à désertion. Le nihilisme moral est le pire système d'éducation. J'aime mieux, quelque tyrannie qu'elle implique, une doctrine d'Etat, une école sectaire.

L'école ne doit pas être neutre et l'Etat n'a pas le droit de choisir entre les doctrines. Voilà pour quelles raisons décisives l'école doit être libre, et l'Etat ne doit point enseigner. S'il faut absolument qu'il enseigne, il aura son dogme, ou plutôt son idéal.

La grandeur de notre enseignement supérieur, favorisé d'ailleurs par tant de privilèges, tient surtout à cette raison que l'Etat n'a point exigé des maîtres la neutralité, mais, au contraire, la sincérité scientifique, qui est un dogme aussi. Peut-être eût-elle été plus éclatante encore, s'il n'avait lui-même établi, prescrit des programmes, et ne s'était réservé le droit d'octroyer des titres et des diplômes.

Toute université doit être une Eglise; toute école, secondaire ou primaire, se rattacher à une église. Entre les dogmes, entre les maîtres, les pères d'abord, les jeunes gens plus tard, choisiront.

Toutes les associations d'enseignement ou de propagande, religieuses, philosophiques, scientifiques, morales ou artistiques, jouiront d'une égale et intégrale liberté.

## IV

Les cultes aussi. Mais on s'entend mal sur ce que signifie la liberté des cultes. Si elle n'implique aucune créance matérielle des religions sur l'Etat, elle comporte la pleine liberté de la prédication, des réunions rituelles, des associations religieuses, des congrégations de religieux, et enfin la liberté des manifestations extérieures, aussi longtemps

que cette liberté ne devient point un obstacle à la liberté de la rue. Comment des libres penseurs de bonne foi peuvent-ils refuser à la liberté de penser cet hommage de céder parfois aux pompes religieuses les places, les boulevards, si libéralement livrés aux mascarades du carnaval ? Quand un long usage de la liberté, effaçant le souvenir des luttes qu'elle a coûtées, nous aura appris la tolérance, une mutuelle courtoisie autorisera les manifestations publiques des Eglises et des écoles rivales.

La liberté ne subsiste point sans l'esprit de tolérance. Difficile certes est l'éducation de la liberté, parce qu'il faut faire appel à la force dès qu'on n'en veut plus tolérer des excès.

En tout homme qui croit fortement il y a un missionnaire de l'idée ; il naît dans tous les partis des prosélytes exaltés qui, au besoin par la menace et la violence, prétendent faire entrer les gens dans leur église. Comment défendre la liberté contre l'intolérance des apôtres? Il est difficile d'aimer passionnément la liberté et de ne pas exagérer les périls qu'elle court. Assurément le salut de la liberté générale autorise et peut commander le sacrifice d'une liberté particulière ; encore faut-il que tous les moyens libéraux de préserver la liberté aient été d'abord et sans succès tentés. Et je ne sais si maint philosophe ne se résoudra pas plutôt à perdre sa liberté, pure et honorée, qu'à se souiller d'un liberticide. La cause de l'idée n'est jamais vaincue; elle survit aux individus, aux générations ; sa force dans l'avenir, c'est son intégrité. A tout prendre, nous ne sommes ici bas que des soldats ; si nous consentons à mourir pour la patrie, ne saurons-nous pas périr pour l'idée? L'idée ne meurt que lorsqu'elle se déshonore. Avons-nous le droit de la déshonorer ? Certes, la charge du salut public est déconcertante, le devoir politique est souvent obscur. L'homme d'Etat éprouve des angoisses, que le philosophe ignore, et que son silence peut absoudre. Le privilège de la philosophie, c'est de n'appartenir à aucun parti et de dominer les évènements. Elle pose des principes, elle éclaire les problèmes de l'existence politique ; à les discuter, à faire œuvre polémique, elle perdrait sa sérénité, son indépendance et son autorité. — L'avenir seul juge les actes ; la philosophie ne juge que les idées.

Mais en tous temps, par tout pays, elle se défie de ces amis de la liberté qui, pour la mieux défendre, consentent d'abord à l'enchaîner.

## V

Le domaine de la conscience est celui de la liberté. Le scepticisme, en rompant avec toute autorité dogmatique, a rompu avec la morale traditionnelle; l'indépendance de la morale est un fruit du scepticisme.

L'autonomie de la croyance implique aussi l'autonomie de la morale, d'abord parce que l'une et l'autre, morale et croyance, sont des éléments de l'idéal, ensuite parce que la foi gouverne la conduite; pas plus qu'on ne fait preuve de liberté en acceptant les croyances traditionnelles avant de les avoir jugées, on ne fait preuve de moralité en obéissant à la morale établie sans en avoir vérifié les principes.

Le premier acte de moralité vraie consiste donc à examiner les éléments de la morale vulgaire pour la juger et choisir enfin librement les principes directeurs de la vie (96). L'homme qui, pour observer avec scrupule la morale rituelle, se croit moral est comme ces dévôts qui pratiquent et prient sans comprendre l'essence ni les symboles de la religion qu'ils professent. L'antique morale ne reste debout que parce que jamais n'a existé une société d'individus autonomes. Pour l'immense foule des hommes la tradition fait la vérité, le bien et la justice.

Une distance infinie sépare la tradition et le sentiment moral. C'est sur l'indépendance de celui-ci que repose, en effet, l'autonomie de la conscience; toutes nos libertés ont pour principe initial le droit que possède tout homme de pratiquer la morale qu'il a choisie.

Mais jusqu'où s'étend l'exercice de ce droit? La conscience autonome ne peut-elle abolir toute morale? Non; même l'immoralisme nietzschéen implique un devoir, une morale; car c'est une morale aussi que le culte de la force, de la gloire et de la joie.

Toutes les écoles, qu'elles acceptent ou condamnent la contrainte sociale, affirment un même but: le développement de l'être.

Point de doctrine dans laquelle un principe de morale ne soit contenu. Toute philosophie aboutit à une morale.

La moralité est un état d'âme universel; conscientes ou vagues, énergiques ou indécises, l'idée et la volonté du

bien s'affirment chez tous les êtres ; supprimez ces formules : « Je dois, il faut », il suffit de cette question : « qu'est-ce que je veux ? » pour que se pose le problème du bien et du mal ; la morale est mêlée à toute la vie. La morale, d'ailleurs, a une cause ; cette cause, c'est la société ; sans rapports moraux, pas de société ; point de société, que peut l'individu ? La morale originelle consiste dans l'ensemble des conventions et des prescriptions nécessaires au salut de l'espèce et des individus ; vivre est le devoir fondamental de la morale éternelle.

Pour nier la morale, il faut oublier d'abord qu'on lui doit l'être, et, avec l'être, la sécurité, le bonheur de vivre, le droit d'espérer sans folie en l'avenir meilleur. Où la morale s'affaiblit, le désordre, l'inquiétude et la misère grandissent. La dissolution de la morale annoncerait la catastrophe finale du monde humain. La morale est une loi de la nature même.

Renan a parlé de l'immoralité transcendante de la nature. La nature est féroce ; mais elle est aussi très tendre.

Un seul droit s'affirme dans le monde que nous disons inanimé : celui de la force. Les êtres vivants apportent, en naissant, sous le soleil un droit, celui d'user de toute leur force. Voilà le principe de la guerre ; la vie ne se conserve que par la lutte et l'extermination. Les survivants échappés à la mort sont des athlètes, des conquérants, aussi dignes d'admiration et de gloire qu'un Hannibal ou un Alexandre. Les espèces vivantes sont des races de héros. Les plus cruelles, les plus terribles, plutôt encore que les plus braves, voilà ce qui reste des innombrables espèces créées.

Eh bien ! Non ! ce mythe de la force est menteur. Des races ont haï la guerre, elles ont aimé, elles ont eu une morale ; ce sont celles qui ont survécu. La société repose sur la paix, et celle-ci est un produit de trois éléments : le droit, l'intérêt, l'amour.

Nous avons montré le droit naissant avec la société. Il a élargi l'association familiale, en faisant de la garde des propriétés et des biens une obligation de mutuelle assurance. Le respect de cette obligation, voilà le principe étroit de la morale. Il reste encore debout.

L'intérêt a multiplié les motifs d'engagements contractuels entre l'individu et la société. Celle-ci s'est progressivement étendue ; l'Etat s'est constitué, ses fonctions sont innombrables. La loi s'est compliquée et aussi le devoir social. Autre principe de la morale éternelle.

L'amour, créateur de la famille, nourri et fortifié dans cette association intime, a débordé en sympathie humaine. La morale de l'amour a rejoint la morale sévère du droit et de l'intérêt. Libre comme l'amour même, elle dépasse les codes de morale, ôse parfois braver les lois de l'autorité. Toute morale d'amour est par quelque côté une morale autonome, et ainsi se trouve justifié par la charité le principe sceptique de l'indépendance morale.

Les sceptiques ont de bonnes raisons de défendre la morale. Si la certitude supérieure se résume dans la volonté, la morale, cette volonté suprême, est aussi la certitude essentielle et définitive ; pour quelques-uns elle sera l'unique certitude.

L'individualisme même n'est qu'une des façons de concevoir la morale. Ainsi, en abaissant les croyances, le scepticisme l'isole et la relève. Bien mieux ; c'est à elle qu'il emprunte le principe du droit individuel ; le droit de vivre en être moral fonde l'autonomie, puisqu'il la rend nécessaire ; du même coup il prouve la légitimité de la morale et lui donne son souffle de vie : la liberté. Qu'on y songe ! La morale disparue, que deviendrait la liberté du sceptique ? Que deviendrait le droit individuel ? S'il laissait la morale en péril, l'individualisme se condamnerait lui-même. A nulle doctrine la morale n'est plus nécessaire. Il existe une morale individualiste. Fondée sur le droit, librement elle s'orientera vers un plus pur idéal. Quelqu'il soit, en effet, cet idéal finira par dominer, par absorber l'intérêt et le droit. Si la morale a la même origine que le droit, elle est singulièrement plus large, plus haute, et plus féconde. Le droit est un état de paix armée; la morale désarme les haines, les rivalités, les ambitions ennemies ; elle est l'harmonie des sympathies, la symphonie sociale.

L'harmonie n'implique-t-elle pas un ordre obligé, une loi universelle, un idéal impératif et commun ?

Mais un idéal obligatoire n'est qu'un pur non-sens. La notion de l'idéal implique la liberté de le concevoir. On n'échappe pas à son propre idéal, et si la volonté morale est un droit de l'idéal, toute fin imposée est contradictoire avec cette volonté. Si j'obéissais à une autorité parce qu'elle est l'autorité, j'abjurerais à la fois l'idéal et la morale. Il n'y a pas de moralité hors d'une morale libre.

Mais quel sera l'idéal de l'individu autonome, sinon lui-même ? L'association ne devient-elle pas un leurre, une duperie, dès que la conscience individuelle est auto-

risée à juger les pactes sociaux et à s'en affranchir? Le caprice individuel mettra donc en échec l'intérêt social? Mais que ferait l'individu sans la société? Il tient tout d'elle, n'existe que par elle; il faut donc que la société subsiste; le salut de la société fait la légitimité de la morale. Il faut aussi que la sociéte soit grande, forte, et prospère, et la morale aura pour idéal la grandeur de la société; elle sera donc à la fois universelle, absolue, impérative et sociale.

L'individu se subordonnera à la société et ne sera point autonome, ou il sera autonome et l'ordre social cessera d'être garanti par une morale obligatoire. Voilà donc entre le droit de la société et le droit de la conscience une antinomie radicale.

Elle n'est pas insoluble. Une morale sociale peut coexister avec une morale individuelle, une morale impérative avec une morale autonome. Il n'y a au fond qu'une morale, complexe en apparence, simple en réalité, une et diverse, logique pourtant, et, en définitive, très pratique,

Ramenons aux nécessités irréductibles les exigences de la société et de l'individu. Que veut la société? La certitude de vivre. Que réclame l'individu? Le droit de réaliser son idéal. Ces exigences ne s'excluent pas. Comment s'excluraient-elles, si, en effet, la société seule est capable d'assurer le respect du droit individuel, et si, d'autre part, la prospérité et la gloire de la société tiennent à l'énergie des volontés et à la noblesse de l'idéal individuel? Garantir l'autonomie de la personne et défendre la société, c'est, en définitive, servir la même cause. La morale a donc deux sphères : l'intérêt social et le droit individuel; distinguons plus simplement deux morales, une morale de la nécessité, qui est celle de la société, et une morale des fins, qui est celle de l'individu ou la morale autonome.

Aux prescriptions de la première, qui sera, en effet, universelle, impérative et absolue, l'individu doit pleine obéissance; mais, sa dette payée, il conçoit librement l'objet de son activité morale, il en poursuit en toute indépendance l'exercice; et à son tour la société est tenue et de respecter et de faire respecter par tous l'idéal moral de l'individu autonome (97).

Les deux domaines de la morale individualiste ainsi délimités, décrivons plus complètement l'un et l'autre.

La morale commune repose sur trois principes : la loi, — le devoir de réciprocité sociale, — le respect de l'idéal d'autrui.

Les ordres de la loi sont absolus; ils obligent également le magistrat, l'humble citoyen et le citoyen puissant. Sous aucun prétexte la conscience ne peut s'ériger en juge de la loi, s'autoriser à désobéir. Qu'est-ce, en effet, que la loi? Elle est l'expression des rapports nécessaires de la société et de l'individu. De ces rapports il n'y a qu'un juge, la société. Elle seule, dans les formes par elles fixées, peut les modifier.

L'article de notre code civil qui défend aux juges de « prononcer par voies de dispositions générales et réglementaires sur les causes qui leur sont soumises » institue quelque chose de plus qu'une garantie judiciaire; il pose un principe de morale. Qu'un citoyen viole la loi, qu'un juge, par quelque raison que ce soit, fût-ce l'équité, déroge sciemment à la volonté du législateur, les deux fautes ne sont point égales. Celle du juge a une bien autre gravité. Certes, dans l'interprétation de la loi le magistrat doit affirmer ce double principe qu'elle n'est ni absurde, ni inique. Mais si la conscience peut déclarer avec tranquillité que tel sens attribué à la loi est une absurdité, et que la loi ne l'a point voulue, l'iniquité, est au contraire, très difficile à définir, et l'interprétation personnelle doit demeurer ici très prudente.

Ce respect du texte, qui lie le juge sur son siège, ne lie pas irrévocablement sa conscience de citoyen. Hors du Palais, comme tous les citoyens, les magistrats ont le droit de signaler les imperfections, les erreurs et les vices de la loi, et de s'associer par leurs vœux à de justes réformes; peut-être faut-il regretter que les gouvernements parlementaires provoquent si rarement leurs avis.

A côté des rapports de droit, qu'elle délègue à la loi la charge de régir, la morale gouverne nos rapports de pères, d'enfants, de frères, d'amis, de concitoyens. Ces rapports créent entre nous des obligations réciproques d'assistance, de travail et de salaire, de services et d'affection ; réciproques, mais inégales, aussi bien que les charges civiques. Un enfant n'a point de devoirs; l'homme sain, riche et fort a des devoirs plus rigoureux qu'un être faible, malade et misérable. Il ne faut point confondre réciprocité avec égalité, pas plus qu'égalité avec identité (98). Evidemment les obligations mutuelles des individus ne sont point identiques.

La morale familiale trouve d'ordinaire un assez fort appui dans l'amour pour se passer du principe d'obligation ; pourtant il ne faut pas que personne puisse un jour oublier

sa dette, et celle-ci sera enseignée aux enfants ; mais contre l'amour la morale interviendra quelquefois : rien, pas même l'amour, ne légitime une atteinte à l'idéal et au droit de la personne.

Rien aussi n'excuse une amitié trop exigeante ; notre affection, ni les services que nous avons pu rendre ne nous donnent droit à je ne sais quel salaire de services égaux ni à une égale affection. On dégrade l'amitié, quand on parle d'ingratitude. Ces marchandages d'intérêts pervertissent le sentiment. A l'homme qui m'aime je ne dois que le respect de ses sentiments et la loyauté des miens. Plus de franchise éviterait bien des mécomptes.

Nous n'aimons pas l'humanité ; les maux des inconnus, si nous ne les voyons pas, ne nous atteignent point, et peut-être la pitié, l'horreur qui nous prennent quand une grande souffrance s'étale devant nous ou frappe nos amis, s'expliquent-elles pas l'hallucination d'un pareil coup frappé sur nous. Mais il se fait entre les hommes un continuel échange de services, sujets d'innombrables contrats ; loyalement nous devons exécuter tous les termes du contrat. On ne fait jamais son métier avec trop de conscience et de dévouement ; l'excès de zèle n'est blâmable que parce qu'il est indiscret, et usurpe toujours sur la fonction de quelqu'un.

La loi règle nos devoirs envers la patrie ; ce sont des devoirs de réciprocité envers elle, envers nos concitoyens. La morale exige ici ce que la loi ne peut utilement demander : un dévouement sincère, et le sacrifice résolu de cette vie, dont peut-être dépend aussi la vie d'êtres chers.

Où la vie publique est libre existe un devoir politique. Devoir difficile, puisque aussi longtemps que subsisteront les rivalités des hommes et l'hostilité des intérêts, la politique gardera les allures de la guerre ; mais combien il sera allégé par le libéralisme des mœurs, sous un régime social dans lequel l'Etat aura cédé à l'association volontaire la majeure part de ses attributs !

La guerre des opinions sur les intérêts nationaux suppose l'existence de partis, de ligues, de fédérations. L'isolement est stérile. Point de grands résultats sans une discipline étroite. La morale est intransigeante ; la politique, au contraire, nécessairement transactionnelle. Comme les partis transigent entre eux, il faut, à certains moments, pour assurer le succès d'un principe, transiger avec soi-même, s'attacher à un parti, transiger avec ce parti.

Mais il n'est pas possible de se lier sans réserves à un

parti, et de ne pas renoncer en même temps à une part de soi-même. On lui sacrifie, en effet, bien autre chose que quelques opinions, peut-être indécises. Tout parti dans la lutte devient violent et injuste. Des iniquités se commettent, que l'homme sage réprouve, et dont il subit la solidarité. L'esprit de parti est toujours tyrannique; les sectaires, qui ne forment jamais qu'une minorité, dominent par droit de terreur. Les faibles s'attristent, et cèdent; comment se révolter, s'affranchir, s'isoler?

Il ne faut pas cependant que la fidélité à un parti devienne une trahison envers la conscience. Nous ne pouvons loyalement compter dans les rangs d'un parti qu'autant qu'il reste celui dont nos opinions se rapprochent le plus. Il est un point au-delà duquel un bon citoyen ne peut suivre son parti.

Les partis ne doivent être que des formations temporaires. La plupart soutiennent un programme général, mal aisément acceptable pour tous leurs adhérents. Sous un régime vraiment libéral, les partis disparaîtront, et l'on ne verra plus se former que des ligues, dont chacune poursuivra un objet propre et unique. En adhérant à une ligue, ou plutôt à un grand nombre de ligues, les citoyens n'abdiqueront jamais la sincérité de leurs convictions.

Particulièrement grave et difficile est le devoir de l'homme politique. S'il doit consentir à l'intérêt général le sacrifice d'une opinion réfléchie, l'homme dont les conseils sont écoutés dans son parti ne se résignera pas au sacrifice sans avoir fait, au moins, un grand effort pour l'éviter. Les soumissions passives dégradent la conscience; elles sont responsables des folies et des iniquités des partis. La résignation même est une espèce de complicité. Celui-là seul sert bien la liberté commune qui sait le prix de son autonomie personnelle.

On ne nous demandera pas d'énumérer tous les devoirs possibles de réciprocité. Jamais la liste n'en serait définitive, car le besoin et l'intérêt créent sans cesse entre les hommes de nouveaux liens.

La réciprocité est un principe très clair, et pour guider la conscience sa clarté suffit. Mais elle n'est pas la justice; et il y aurait péril à les confondre toutes deux. La réciprocité établit des obligations morales, elle ne crée aucun droit positif. Hors les droits garantis par la loi, nous n'en pouvons revendiquer aucun. Si la réciprocité impliquait une créance et je ne sais quel droit compensateur, au lieu

d'être un principe moral elle serait un principe de guerre. La justice pose le droit; le talion est une créance. Mais qu'est-ce qui est juste? Est-ce l'égalité des droits? Est-ce l'égalité des services? L'égalité de fait? Ou seulement l'égale liberté? La justice est un combat; la paix de la justice ne s'obtient que par la violence, elle fait des vainqueurs et des vaincus. Le juste n'a pas de définition universelle. Toute société repose sur une fiction de justice; mais il n'est pas de conception du juste qui, poussée au bout de la logique, ne dût détruire la société.

Donc point de droit de réciprocité; il faut abolir ce qui subsiste du talion. L'obligation de réciprocité se règlera sur la loyauté. Il est tel cas où elle sera peu apparente. Mais alors la conscience se reposera sur un infaillible principe, essence même du pacte moral, qui gouverne la société humaine : il ne faut jamais faire souffrir, — même pour punir; on ne riposte pas au mal par le mal. Ne pas faire souffrir, voilà l'obligation absolue, imprescriptible, contre laquelle rien ne prévaut, et que je puis appeler réciproque, puisque, en effet, elle est universelle. Ne blessons jamais autrui, ni dans sa chair, ni dans son âme, plus douloureuse que sa chair (99).

Ici nous touchons à la suprême obligation, la moins comprise de la morale impérative : Respectons l'idéal d'autrui.

C'est respecter en autrui à la fois la volonté d'être moral, et la volonté d'une fin. L'idéal est la raison essentielle de vivre. Dans le respect de l'idéal se résument en définitive tous les droits de la personne; il est par conséquent la formule dernière du devoir.

Mais s'incliner devant l'idéal d'autrui, qu'est-ce donc, sinon reconnaître son autonomie morale? La morale impérative consacre ainsi la morale autonome.

Avant de définir celle-ci, il faut d'abord, — nous le pouvons maintenant — dissiper sans retour l'apparente antinomie des deux morales. Elles peuvent et doivent coexister, nous l'avons montré. Point de conflits possibles entre elles, c'est ce qu'il nous reste à prouver.

Le droit de la conscience, étant supérieur à toute autorité, la révolte est légitime contre l'autorité qui attente à l'idéal individuel et à la volonté morale. Mais lorsque le droit de la conscience s'incline devant la loi, il reconnaît seulement que la loi est l'unique garantie de son existence; l'existence de la société est la raison de la morale impérative; respecter la loi, qui règle les rapports de l'individu et de la société, c'est respecter dans celle-ci la pro-

e du droit individuel. Obéir, à la loi, fût-elle vexa- fût-elle impie, ne comporte pas le sacrifice de quelque parcelle du droit, c'est simplement se soumettre à une nécessité aussi inexorable que l'alternance des ténèbres et du jour.

Le respect de l'idéal d'autrui est impliqué dans le droit de mon idéal. Tous deux ont le même principe; quand je viole l'idéal d'autrui, je viole le principe du mien, je renonce à mon droit. L'obligation catégorique de respecter l'idéal d'autrui n'atténue donc pas la valeur du droit individuel; loin de là elle le confirme et le fortifie.

La réciprocité, par définition, est impérative. Mais comment détruirait-elle ma liberté? Elle résulte d'un contrat formel, que j'étais libre de ne point consentir, ou d'un contrat tacite, aussi nécessaire que la loi à mon existence, comme celui qui me lie à la famille dont j'ai reçu l'être, à la société dont je tiens l'usage de mon droit. Ainsi nulle contradiction entre le principe catégorique de la réciprocité et ma propre liberté: observer la parole donnée, payer sa dette à la nécessité, c'est, en réalité, exercer son droit; le devoir de réciprocité ne coûte à la conscience aucun de ses privilèges (100).

La morale impérative formule à la fois et le droit et les restrictions que les intérêts essentiels de l'individu imposent au libre exercice du droit. Au-delà du droit, au-delà de l'intérêt s'ouvre un domaine immense: C'est celui de l'amour, ou plutôt celui de la liberté. Au-delà de la morale obligatoire, il y a une morale libre, et, en vérité, c'est avec celle-ci qu'apparaît la moralité, car il n'y a ni moralité, ni mérite à obéir à la nécessité des choses. C'est la liberté qui fait le prix des actes. La contrainte est corruptrice, toute la morale se résout dans la volonté.

C'est aussi dans la volonté que se réalise l'unité de la certitude et de la morale; l'idéal moral constitue la certitude supérieure et définitive.

Il est contenu en germe dans la certitude physique, dont le principe est le plaisir. Le plaisir engendre le désir. Le désir est la source de la certitude morale. C'est lui qui pour chacun de nous formule l'idéal. Par définition même, l'idéal est l'expression la plus haute du désir, ou plutôt, il est le plus élevé, le plus lointain, le plus ambitieux de nos désirs. Il est contradictoire de concevoir un désir et de renoncer à en atteindre l'objet. Nous voulons de toute nécessité réaliser notre idéal. Ainsi la volonté morale de l'individu autonome est la plus haute qu'il soit capable de concevoir, et,

de tous les principes de notre activité étant le plus libre et le plus spontané, elle est aussi le plus énergique et le plus constant. Comme l'idéal même, elle participe de l'infini. A mesure, en effet, que nous réalisons notre idéal, il se transforme. Le mystère de l'idéal contient une infinité de formes nouvelles. Je veux être bon, j'ai de la bonté un idéal actuel; mais demain, quand j'aurai réalisé le rêve d'aujourd'hui, ce rêve ne me suffira plus. Le désir aspire à créer le monde le meilleur; peu à peu il le réalise, et jamais ne l'achèvera, parce que de jour en jour la conception de ce monde parfait deviendra plus savante, plus délicate, plus exigeante; mais, mû par le désir, ce monde s'améliorera; il n'est donné qu'au désir de l'améliorer. L'individu agent du désir, devient ainsi le moyen même de l'idéal. Quel plus noble emploi du droit et de la liberlé?

Que sera la morale de la liberté? Une morale d'amour? Elle sera donc sociale, et pour idéal proposera aux consciences la grandeur de la société et le bonheur commun. L'acte seul aura une valeur absolue ; la bonne volonté, l'intention ne compteront pour rien. Ce sera une morale objective. L'idéal s'affirmera-t-il au contraire dans l'épanouissement de l'individualité et le bonheur de l'individu? La morale alors ne sera ni sociale, ni altruiste, elle pourra être égoïste. Le culte de l'âme prévaudra sur les pratiques extérieures; la morale sera subjective.

La morale sociale, humanitaire et rituelle appartient à l'ordre des vérités universelles et des lois absolues. De l'ordre sentimental et individuel relèvera une morale individualiste et subjective. Faut-il croire que ces deux morales s'excluent, quand l'homme est sollicité par des besoins et des sentiments si dissemblables, un instinct social qui réclame une morale en actions, un instinct égoïste que satisfait la morale de sentiment? A quelques compromis que se résigne la vie pratique, l'idéal, qui tend à l'absolu, entre les deux principes choisit.

Toute morale est née d'un primitif débat entre l'altruisme et l'égoïsme. La doctrine individualiste autorisera même l'égoïsme; non point qu'il promette aux hommes plus de bonheur que le sacrifice, mais parce que dans le principe d'autonomie, aussi bien que le droit du martyre, est impliqué le droit de la misanthropie, l'horreur du monde, la fuite au désert.

La croix ou l'orgie pourront également tenter l'impatient ennui du sceptique; tout homme est maître de soi, toute conscience est souveraine.

Mais, de quelque nom qu'il s'appelle, l'altruisme nous est suspect, parce qu'en nous conviant à abdiquer au profit d'autrui nos désirs, nos goûts, nos intérêts, il nous désapprend la volonté et rend inutile l'autonomie.

Le christianisme a prescrit les œuvres de charité comme moyens du salut personnel, but égoïste, mais il a autorisé une charité suprême, un altruisme extra-terrestre, s'arrogeant pour sauver les âmes dans l'éternité future la liberté de torturer ici-bas les corps et les volontés; le bûcher fut la doctrine militante du paradis forcé. Est-il moins hardi le positivisme, en nous retirant au profit de l'anonyme genre humain, la disposition de notre vie terrestre, à nous qui n'espérons pas une autre vie? en condamnant notre amour de nous-même, la source de nos bonheurs, la flamme de notre énergie, notre joie de vivre, en nous ordonnant l'infini, l'incompréhensible, l'impossible amour de notre espèce entière?

Pour énoncer des vœux plus modestes et un programme tout opportuniste, le solidarisme est-il plus rassurant? Comme le christianisme, comme le positivisme, il contredit les instincts de la nature humaine, et, refoulant les passions de la vie ardente, dessèche d'un vent de mort notre liberté et notre activité.

Toutes les doctrines altruistes impliquant envers autrui un devoir absolu, infini, l'altruiste sincère se dépouillera de ses biens, renoncera dans un élan mystique à ses ambitions, à ses rêves, à l'indépendance de son activité et de sa pensée même, car l'universel sacrifice serait stérile, si tant de dévouements s'égaraient, se dispersaient ; il faudra qu'une autorité suprême, réfrénant les initiatives individuelles, coordonne, réglemente les efforts des individus. Pour assurer la persistance du système et de l'esprit de sacrifice, elle définira, imposera un dogme social. Plus de liberté de discussion. Plus d'autonomie.

Mais l'altruisme absolu confine à l'absurde ; il conclut au sacrifice de soi; or si tous se sacrifient, qui bénéficiera de tant de sacrifices? Pour quelques grandes actions qu'inspire le dévouement, calculez la somme des bienfaits que retire l'humanité de l'exploitation de notre égoïsme!

Contraindre d'aimer, contradiction et tyrannie. Aimer par devoir, se laisser aimer par force, quelle est la pire servitude?

Dans le cœur de toute créature, sur l'instinct sympathique l'emporte l'égoïsme. Ainsi l'a voulu la nature. Si l'amour mutuel a conservé la vie, c'est l'amour de soi qui lui donne

sa valeur. Le plaisir d'exister en vaudrait-il les risques, s'il n'y fallait compter l'espoir d'égoïstes bonheurs?

L'altruisme social ignore les intentions, exige les œuvres, ne juge que les actes. Il abolit ainsi la moralité intérieure, réduit la volonté du bien à des pratiques rituelles, et, si je puis dire, à une attitude sociale.

Attitude uniforme, car les devoirs pour tous sont égaux et identiques, comme si la vie n'était point infiniment diverse, comme si la moralité ne consistait pas surtout dans cette ingéniosité du cœur qui trouve à tout mal son remède, secours ou parole!

Une morale fondée sur le droit de la conscience sera subjective. La moralité consistera dans la bonne volonté, dans la culture de l'âme et du sentiment moral. Sans doute, la pratique constante de certains actes nous fait peu à peu le cœur de nos actes, comme le sourire, même contraint, finit par égayer l'esprit, comme la foi s'acquiert à redire sans cesse les mêmes formules, fussent-elles inintelligibles, les mêmes prières, fussent-elles absurdes. Mais l'habitude que crée la répétition est une espèce d'inconscience. Par faute d'exercice elle atrophie la volonté. Combien plus haute une morale à qui la clarté de la conscience et l'énergie de la volonté ne doivent jamais faire défaut! Sans conscience, sans volonté, la morale serait-elle encore autonome? Si, d'ailleurs, l'habitude des actes imprime à la pensée des habitudes (101), combien plus sûrement la bonté, la noblesse de l'âme font les actes nobles et bons! Une âme généreuse ne peut dicter que des actes généreux, et l'activité extérieure qu'elle inspire, — l'âme étant toujours prête à se donner tout entière, — saura s'adapter à l'infinie diversité des misères et des espérances, des faiblesses et des grandeurs humaines. Oserait-on comparer à un pareil ressort le mécanisme immuable des habitudes sociales?

La liberté, que par delà la religion du devoir le principe sceptique d'autonomie accorde, ou plutôt impose, à la conscience humaine, aura donc pour objet une morale subjective et en même temps individuelle. Individuelle, d'abord, par cela seul qu'elle est subjective; la conscience dès que, exerçant son individualité, elle s'interroge, cherchera en elle-même, hors des règles et des préjugés sociaux, l'unique raison de la conduite; individuelle en cet autre sens encore que la morale prendra pour but, sinon l'égoïste bonheur de l'individu, au moins l'exercice intégral de l'activité personnelle, l'accomplissement — non d'une fin sociale, voulue par la société, et exclusive, — mais des fins indi-

viduelles et des fins sociales librement choisies par l'individu.

Toute force consciente se prend elle-même pour but, se dépense à s'accroître. La monarchie, gouvernement d'un homme, tourne tout son effort à la grandeur d'un homme, et, si elle ménage le peuple, c'est que cet homme a besoin du peuple. La démocratie, gouvernement du nombre, poursuit le plus grand bien du nombre, sans s'inquiéter de savoir si le nombre même est moins intéressé que l'élite à l'équilibre, et par conséquent, au salut de toutes les forces sociales.

Comment l'individu autonome gouvernera-t-il sa vie? Force consciente entre toutes les forces humaines, cherchera-t-il autre part qu'en lui-même l'objet de son effort ? Si entre deux morales l'individu est maître de son choix, le principe d'autonomie n'implique-t-il pas une morale égoïste? Une morale égoïste ! pourquoi pas, si le sacrifice de tous à tous est, en effet, chimérique et stérile? si l'altruisme légal, l'amour obligé, l'amour subi par force constituent le pire régime de tyrannie sociale? s'il n'existe qu'un seul cœur dans le secret duquel je puisse lire un mystérieux idéal et des rêves changeants, et si ce cœur est justement le mien ? Toutes les espèces vivantes nous conseillent l'égoïsme, ne cherchent dans l'union que la sécurité et la satisfaction égoïste de l'individu. L'homme naît égoïste ; l'égoïsme est le principe de tout effort, la cause de tout progrès. C'est la somme de nos égoïsmes qui fait la grandeur de l'humanité. Je m'aime, et nul psychologue n'affirmerait que ce n'est point moi-même que j'aime dans les autres. Dans le souvenir des hommes et des choses je ne retrouve, on l'avoue, que la mémoire de moi-même. Par quelles raisons me devrais-je mépriser et haïr, quand la nature veut que je m'aime ? Il faudrait pourtant que ces raisons eussent une valeur singulière pour que je consente à des renoncements, contre lesquels protestent mes sens, mes organes, toutes mes fibres, mes désirs toujours renaissants, l'inépuisable ardeur de ma pensée.

Que signifierait le droit, s'il ne consistait pas dans la revendication du moi? A quoi bon l'autonomie, si, à peine conquise, il en faut abdiquer l'exercice devant les caprices d'autrui et les exigences de la société?

Presque toute entière la philosophie française est hostile à l'égoïsme. L'utilitarisme anglais lui fait meilleure part ; Spencer a tenté de corriger la formule altruiste du positivisme français par cette formule conciliatrice : vivre pour

soi et pour les autres Morale chimérique! La morale, en effet, est le domaine des conflits de droit et de devoirs. On ne résout de tels conflits qu'en hiérarchisant droits et devoirs, c'est-à-dire en accordant par avance la suprématie à l'individu ou à la société.

L'individualisme conclut donc à une morale purement égoïste? Une morale unique, uniforme serait la négation même de l'autonomie du sentiment moral. Refuser à l'individu le droit de sacrifier sa vie aux intérêts, au bonheur d'autrui, ce serait contester sa liberté.

Ni une morale obligatoirement égoïste, ni une morale de conciliation entre les instincts d'égoïsme et les principes de solidarité et de fraternité. Altruisme et égoïsme, chacun à son tour, soutiendront, empliront la pauvre âme humaine. Du droit absolu d'être moral, sur lequel il fonde la certitude suprême, le scepticisme individualiste admet les deux morales. L'âge, le tempérament, les conditions sociales, mille circonstances donnent tour à tour à l'égoïsme et à l'altruisme un rôle légitime.

Mais ce n'est pas assez dire. Il existe pour chaque individu une forme de bonheur possible, — le travail, l'amour, l'art, le sacrifice, — et pour beaucoup il n'en existe qu'une. Il y a autant de fins que d'individus, et la fin de chacun varie avec ses conditions de vie, avec son progrès moral. La liberté individuelle admet une infinité de fins individuelles, et l'on peut regarder l'altruisme et l'égoïsme aussi bien comme des fins que comme des morales divergentes.

Qu'est-ce, en définitive, que la morale? Et comment se distingue-t-elle de la fin? Définir la fin individuelle n'est point nécessaire. La morale est à la fois l'ensemble des règles qui, dans la poursuite de notre fin, gouvernent notre conduite envers autrui et aussi envers nous-mêmes; c'est une manière de vivre, un *habitus corporis;* c'est plus encore, si je puis dire, un *habitus mentis*, un état d'âme, un régime de conscience. Elle se distingue de la fin par ceci qu'elle se formule en théories générales, et possède ce caractère de généralité, qui permet d'ériger en fin universelle la fin personnelle qui cherche en elle son soutien.

Toute fin s'appuie, en effet, sur une morale ; autant de morales que de fins, c'est-à-dire de conditions. Il y a une morale sexuelle, une morale de la santé, une morale de la maladie, il y en a une pour la jeunesse, une autre pour les vieillards ; la morale du pauvre n'est pas celle du riche ; celle du savant et de l'artiste sera singulièrement plus haute que celle de l'homme grossier et inculte (102).

La morale autonome apparaît bien ainsi comme la conscience du désir. La morale commune représentait l'autorité et la tradition sociales dans la vie individuelle; la morale du désir exprime le fond même de notre nature et de notre pensée. Principe de sécurité sociale, la morale impérative est née de cet instinct de protection, qui traduit dans l'esprit des hommes la loi mécanique du moindre effort ; dans la morale autonome du désir s'accomplit, au contraire, la loi tout humaine du plus grand effort.

Il ne faut pas croire, d'ailleurs, que la multiplicité des morales intéresse la société moins que l'individu : variée est la vie, et les besoins innombrables ; il suffirait de cette raison pour légitimer la diversité des directions morales; elle est nécessaire à l'harmonie du monde.

Toutes les fins individuelles peuvent se relier à l'une de ces trois fins générales, à l'une de ces trois conceptions de l'idéal moral : l'expansion égoïste de soi, disons mieux, la conquête de la vie, — la jouissance égoïste, — et l'altruisme absolu. Le choix d'une fin se déterminera par un acte de volonté; une volonté sage réglera son choix sur un ensemble de circonstances personnelles ; si variées sont celles-ci qu'on ne doit pas songer à les énumérer; on en peut seulement signaler les plus importantes : la santé, les facultés intellectuelles, la richesse, les espérances permises et ces devoirs de réciprocité, qui n'ont pour toutes les consciences ni la même étendue, ni la même rigueur.

Rarement une même fin remplira toute une vie humaine. Il y a théoriquement trois stades de l'existence qu'occupent tour à tour les trois fins générales, et qui correspondent à peu près aux trois grandes doctrines de la lutte pour la vie ou de l'effort, de l'égoïsme épicurien, et de l'altruisme positiviste ou chrétien.

Le premier stade d'espérance, d'effort, et de conquête, s'ouvre avec la jeunesse (103). Il dure ce que peut durer l'espérance : chez les forts toute la vie. Le second stade commence avec les découragements de la lutte, lorsque les ambitions de la jeunesse s'évanouissent, irrévocablement ruinées; c'est l'âge des loisirs studieux, des plaisirs délicats, de la sobre sagesse épicurienne. Cette sagesse ne suffit pas aux âmes ardentes ; elle n'est pas à l'usage des souffrants, des misérables, de ceux sur qui pèsent de lourdes charges et de graves devoirs. A ceux-ci jeunes ou vieux s'offre une dernière espérance de dévouements généreux, exaltés, héroïques, l'auguste joie du sacrifice.

C'est, j'imagine, la plus exquise des joies, puisqu'elle

est à la fois douleur et volupté ; mais elle s'achète à plus haut prix qu'un plaisir d'art ou qu'un succès d'orgueil ; pour la connaître, il faut avoir souffert ; pour la conserver il faut être condamné à souffrir encore, car c'est une joie contre nature, et on ne s'évade de la nature que dans un élan de douleur.

A la plupart des philosophes l'ambition est suspecte ; mais ils ont prodigué les maximes d'égoïsme voluptueux, de résignation et d'altruisme. La résignation est une espèce d'égoïsme inutile au résigné, qui s'efforce de comprimer les impulsions de sa nature et jusqu'à sa pensée, inutile aussi à ceux qui l'entourent. Il ne faut pas se résigner, mais se dévouer ; même dans la maladie et les infirmités, il nous reste un suprême espoir : celui d'alléger la peine et les inquiétudes des êtres qui nous soignent et qui nous aiment. Ne nous résignons jamais ; jusqu'à la dernière lueur de conscience nous avons encore du bien à faire, des êtres à aimer. Comprenons mieux la vie et l'infinie diversité de nos ressources contre le désespoir. C'est par l'âme que nous vivons vraiment. Elle survit jusqu'au souffle suprême au corps dès longtemps et peu à peu désagrégé ; l'activité de l'amour ne s'éteint qu'avec la clarté de la conscience.

Bien rarement l'homme tombe à ce point de misère, d'impuissance et d'isolement où, en se résolvant au suicide, il n'abandonne vraiment rien.

Certes, la volupté n'a pas besoin d'encouragements, mais elle ne doit pas être brutale, et la philosophie en fera l'éducation, la rendra délicate, noble, pure. Une fin grossière et vulgaire serait contradictoire avec la notion de l'idéal. Mais il n'y a point de hiérarchie morale entre les fins de la vie. Le stade de la sagesse heureuse n'est pas d'un degré inférieur à celui de l'espérance. Toute fin humaine, s'orientant vers un idéal suprême, se lie ainsi à la morale, qui est la plus haute expression de l'idéal, comme l'idéal est la plus haute expression du désir.

Innombrables sont les doctrines altruistes. Celle du Christ est, sans doute, l'une des plus séduisantes ; tendre, mystique, passionnée, elle a exercé et peut exercer encore sur les âmes une influence souveraine. La philosophie lui empruntera bien des maximes de sacrifice et de dévouement. Il est rare que la valeur d'une doctrine ne puisse être estimée à la hauteur de son idéal. L'altruisme chrétien appelle le sacrifice absolu, le don sans réserves de soi ; voilà le secret de sa force. Proscrivons ces compromis de conscience,

où notre égoïsme se dissimule sous des paroles généreuses, ou s'excuse par des charités avares de songer quelquefois à soi! Si notre hypocrisie est un hommage à l'amour, elle ne remplace pas l'amour. On n'aime pas à demi, on ne se dévoue pas à moitié; qui se prétend tout ensemble mauvais et bon est tout à fait mauvais. Point de moralité vraie sans loyauté. Loyale soit la doctrine, loyale la vie. Aussi bien la volonté d'une fin absolue, — altruiste, ou égoïste, il n'importe! — ne deviendra efficace et féconde que si elle est passionnée, c'est-à-dire absolue comme son objet. Aux excès de l'égoisme et à ceux aussi de l'altruisme la morale impérative oppose des barrières; aucune fin volontaire, aucune libre morale n'a le droit de compromettre l'ordre social. Mais, sa dette payée, tout homme redevient son maître; qu'il sache donc être lui-même, et, sans fausse honte, sans scrupules menteurs, sans conflits de conscience, dans la liberté de sa passion et de son rêve, qu'il parle loyalement, qu'il ôse agir!

La morale ne se borne pas à affirmer ou à proposer un principe général de conduite. Elle institue en même temps une méthode. Deux méthodes possibles : un code de prescriptions ou la liberté de l'idéal, — des sanctions ou l'entière indépendance des actes.

La morale spiritualiste méconnaît l'idéal individuel, et nie l'autonomie morale; point d'initiative; partout la règle, l'obligation, la contrainte; l'élan des âmes succombe sous le poids de l'éternel devoir. Et comme le devoir n'anime point le sentiment et ne fait pas naître l'amour, la morale devient une sorte d'habitude mécanique, où la valeur de l'intention disparaît tout entière devant le fait matériel de l'obligation accomplie. On extériorise ainsi la moralité, que la morale sceptique veut surtout intérieure; c'est pourquoi celle-ci réduit au minimum la part du principe d'obligation.

Les religions et la plupart des moralistes exagèrent singulièrement le rôle du devoir. La Grèce païenne ne le soupçonnait guère; Bouddha n'enseignait-il pas l'autonomie morale, quand il disait : « Il ne faut jamais blâmer la croyance des autres, c'est ainsi qu'on ne fera de tort à personne? » Jésus, écrivait le pasteur Sabatier, a fondé « l'autonomie absolue de la vie religieuse et de la vie morale. » Il fut l'adversaire obstiné de la loi; Saint Paul n'a pas cessé de l'affirmer, et c'est de cette affirmation que tout le christianisme est venu. Toute formaliste que soit devenue la religion, elle n'a pas su prévenir dans la conscience l'éter-

nelle lutte du sentiment personnel du bien avec l'opinion vulgaire et la tradition. Ce n'est pas seulement au milieu des révolutions que l'honnête homme se demande avec anxiété : Où est le devoir? L'obligation de choisir le fait en tout temps autonome. Pas un de nous n'a échappé à cette fatalité d'accomplir en face du problème moral un acte d'indépendance.

De l'obligation est dérivée une conséquence immense. La morale chrétienne et la morale sociale, qui n'en diffère que parce qu'elle est déchue de sa hauteur mystique, ont transformé le principe de la moralité en ramenant celle-ci à l'obéissance; la vertu même n'est, devant elles, que la servitude acceptée du devoir ; elles ont, jusqu'à la charité, tout asservi à l'autorité ; l'homme a cessé d'être lui-même pour devenir l'instrument d'une volonté étrangère. La nature humaine n'invoque plus ses droits ; la loi morale l'ignore, ou ne la connaît que pour l'asservir ; bientôt la vertu, le devoir consisteront en règles, en aspirations contre nature. Ainsi une morale destructive s'opposera à la morale primitive de conservation. La mysticité chrétienne haïssait la vie. Nous l'aimons ; le martyre nous répugne, et notre morale vulgaire a perdu le sens de la sublimité. Pourtant elle est encore tout imprégnée du préjugé chrétien ; la liberté de la nature l'épouvante ; le péril de la passion, d'erreur héréditaire est devenu effroi instinctif. La volupté est criminelle, la joie suspecte. Proscrire, pour éviter le péché, le plaisir et la passion, c'est condamner aussi la joie et l'ardeur de bien faire. Il est souverainement moral de jouir, lorsque, en ne lésant personne, on embellit son âme par une haute jouissance intellectuelle ou esthétique. La physiologie, comme le bon sens, veut que la vie soit agréable et joyeuse. Les passions contrariées font presque toute la douleur de ce monde. Pourquoi combattre et comprimer la nature? Si le mal peut sortir de la passion, celle-ci est aussi la source unique du bien. Il ne s'agit, pour moraliser les hommes, que de cultiver et d'éclairer le désir.

Vous n'avez trouvé que la sanction. La contrainte, seule en face de la nature, eût été impuissante. La justice humaine a des peines trop courtes. Vous avez demandé la vengeance de l'éternité et vous avez ainsi fait le péché éternel.

Il n'y a point de péché. Le scepticisme, faute de preuves, rejette la sanction supra-terrestre, comme la prescription divine qui créa le péché. Il y a bien à côté de la loi pénale une sanction terrestre aux violations de la mo-

rale impérative. Le mal que nous faisons augmente la somme universelle du mal, en s'y ajoutant, en se propageant par l'exemple; nous ne sommes point méchants sans risquer de devenir victimes. Victimes? Nous le sommes presque toujours de nos torts, car chacun de nos actes a dans le monde physique et dans le monde moral sa réaction, et presque toujours celle-ci, de quelque façon, nous atteint. Mais cette loi de réaction nous assure, en retour, la récompense de nos bonnes actions, — sans parler du sentiment intérieur de joie qu'éveille la certitude d'être meilleur. Faut-il enfin compter pour rien la sanction de l'opinion et celle de la conscience? (104) Mais l'éducation du désir doit être désintéressée. Ne parlons jamais de sanction, même pour encourager et récompenser.

Le scepticisme est bien obligé d'admettre qu'à la pratique des devoirs sociaux s'applique le sévère régime de la morale traditionnelle; ces devoirs sont expressément définis et délimités, leur accomplissement est garanti par la loi, par l'opinion, par les forces directrices de la société. Obligation, sanction, tels sont les éléments essentiels de la méthode de la morale traditionnelle et de notre morale impérative.

Dans la région de l'autonomie morale ne subsistent ni obligation, ni sanctions. Et tout d'abord point de tables de règles, point de codes de préceptes! Le principe d'autonomie n'en peut accepter.

Le scepticisme n'admet point de sanctions extra-terrestres, la doctrine individualiste réduit aux strictes exigences de la société l'exercice des sanctions légales, la morale autonome ne peut avoir d'autre méthode que la liberté.

Le scepticisme individualiste hait et condamne toute contrainte. Les codes de morale s'égarent souvent. Leurs prévisions, leurs prescriptions, parfois incomplètes, dans d'autres cas sont abusives. Le mérite et l'utilité des actes dépendent, en effet, de circonstances et de sentiments, qu'aucune loi ne peut ni apprécier ni prévoir. La moralité idéale réside dans la bonne volonté seule, et suppose abolies la notion des devoirs et la notion des droits. Il n'y a qu'un droit: la liberté; qu'un devoir: l'individualité.

Chacun doit être — non de sa loi, — mais de son idéal moral le créateur aussi bien que l'agent. Nos actes ne sont nôtres, ne sont vraiment moraux que lorsque nous-mêmes les avons conçus et voulus. La liberté créatrice du désir, l'initiative passionnée du sentiment moral, voilà les sources de l'activité morale. Je puis douter d'un code imposé;

mais l'enthousiasme du bien a la clarté de l'évidence, la force de la nécessité.

L'enthousiasme est l'animateur de la morale; surtout en morale il faut que chacun de nous soit créateur; il y a des chefs d'œuvre moraux; une vie hautement morale est le chef d'œuvre d'une grande âme. La création morale sera féconde parce qu'elle sera joyeuse comme les créations de l'espérance, et mystique comme les créations de l'amour.

Délivrée des règles, la morale autonome s'orientera sur des formules idéales, conçues et précisées dans la conscience individuelle. Nous dirons plus loin, en définissant l'idéal des sceptiques, quelles formules sa réalisation implique. Il deviendra alors aisé au lecteur de dégager le procédé de composition de toutes les formules nécessaires.

Il n'y aura point, sans doute, de formules parfaites, pas plus qu'il n'y a d'indiscutables définitions. Mais l'avantage d'une formule, même incomplète, sur un code imparfait, consiste en ceci que la formule ne sera point impérative, mais persuasive, point absolue, mais simplement indicatrice. Elle laissera à la conscience individuelle un assez large pouvoir d'interprétation pour lui éviter les tourments des scrupules chrétiens. Elle trace, illumine la voie; la formule est une clarté.

La vie morale est une ascension vers l'idéal. Dans cette ascension les âmes fortes soutiendront les âmes faibles, car, sans doute, plus d'une âme éprouvera le vertige des cimes. L'idéal est pensée; la vie est action; l'action suppose précisément le choix préalable d'un but, d'un idéal. Oser choisir, voilà pour beaucoup de timides esprits un effort plus difficile que la sincérité du langage et le courage de l'action. Il ne faut pas trop s'effrayer du péril des irrésolus : l'action morale est à la fois intérieure et sociale; il s'exerce une action inter-morale des âmes croyantes sur les âmes indécises. Bien rarement nous marchons solitaires dans notre voie. Tout homme pour autrui, sinon pour lui-même, se fait à quelque moment moraliste. Mais pour que cette morale ne tombe point à une trop grande vulgarité, il faut que les philosophes prêchent sans repos la plus haute morale. Le sentiment ne se soutient, en effet, qu'en s'exaltant; la vertu qui ne grandit point décline. La religion et la morale traditionnelle ont établi des directions générales, uniformes, identiques, pour toutes les consciences. Sous un régime d'autonomie morale, infiniment diverse sera l'action des moralistes, puisque chaque individu affirmera, pratiquera une morale personnelle. Les

philosophes, devenus des directeurs de conscience, conseilleront à chacune un régime propre. Les directions individuelles compléteront les théories générales. Les philosophes emprunteront aux médecins leur psychologie, aux prêtres leur douceur persuasive; le médecin lui-même devra se faire philosophe, donnera moins d'ordonnances que de conseils; je n'entends point que les moralistes doivent instituer des confessionnaux, des refuges pour les âmes troublées; je ne puis cependant proscrire l'autorité intime de l'expérience et de l'affection. Mais, à côté des théories métaphysiques, les traités de morale contiendront à l'usage des âmes inquiètes d'abondantes consultations, des raisons de salut contre le désespoir, des motifs de se reprendre à la vie, des formules de conduite bonnes, au moins, pour les situations ordinaires. Faire aimer la vie, faire aimer la morale, voilà la tâche des moralistes. Pour l'accomplir, nul moyen, hors la contrainte, n'est négligeable. Entre tous l'éducation qui par-dessus tout préparera l'homme à choisir librement sa fin, sa morale, son idéal.

Notre éducation n'est jamais finie. A chaque étape de la vie l'homme a besoin d'apprendre de nouvelles vertus. La vertu, à laquelle il faut restituer son beau sens antique de vaillance, est, en effet, l'habitude du courage, la sérénité d'un cœur fort (105). Si le cœur n'est fort, l'idéal sera stérile.

A chaque système moral, comme à chaque idéal ses vertus propres.

Toute vertu, en effet, s'inspire d'un sentiment, d'un idéal. Et c'est pourquoi, à moins de tenter cette chimère de dénombrer toutes les conceptions imaginables de l'idéal, on ne peut songer ni à énumérer, ni à définir toutes les vertus. Nous dirons plus loin, en caractérisant l'idéal probable du sceptique individualiste, quelles vertus réclame cet idéal.

On définirait mieux les vices. Un vice est une habitude criminelle ou un instinct destructif. Est vicieuse toute pratique qui met en péril les principes de la morale impérative, ou paralyse l'exercice de la volonté autonome. Le vice stérilise ce que la vertu féconde, les âmes, la société, l'idéal. La moralité a pour antithèse le vice. Chacun de nous a de l'un et de l'autre une conception très claire, et bien supérieure aux catégories classiques du bien et du mal, tantôt trop sévères, tantôt à l'excès indulgentes. Le vice commence au moment où il trouble où arrête soit le devoir, soit l'idéal ; il n'a pas de mesure fixe. Mais à quoi bon insister sur les secrets intimes de la conscience, qu'une définition maladroite pourrait absoudre et en quelque manière autoriser,

mais que n'excusera et ne tolèrera pas la volonté du bien, dès qu'elle en sentira l'entrave?

La moralité doit être à la fois habitude et effort. Habitude, l'obéissance à la loi, l'exercice des devoirs réciproques, le respect de l'idéal d'autrui. Effort, la volonté toujours en éveil, le désir, toujours plus exigeant, de l'idéal. La morale impérative de l'intérêt et du droit doit peu à peu former en nous cette seconde nature, qui agit avec la sécurité de l'évidence et la promptitude de l'instinct. L'habitude doit devenir si intime et si facile qu'elle exige à peine le secours de la réflexion et de la conscience. Souverainement consciente, au contraire, puisqu'il faut qu'elle soit créatrice et jamais ne cesse de créer, sera la volonté de l'idéal. Si elle devenait une habitude, la conception autonome du bien perdrait à peu près toute valeur morale. A répéter régulièrement les mêmes actes, la volonté s'alanguit, le sentiment s'évapore, l'âme de la morale s'éteint. L'acte, dépouillé du souffle animateur de la volonté, ne se survit pas. Mais, dicté par l'amour, il exercera un long rayonnement, ou plutôt c'est l'amour qui rayonne de l'acte, et propage au loin sa chaleur. L'âme seule des choses a une valeur ; œuvres et actes ne sont que des moyens ; l'âme est le but.

Quand les habitudes de la morale impérative seront devenues des conditions organiques de l'être, il n'y aura plus qu'une morale, celle du désir, de l'idéal, de la volonté autonome. Dans la volonté du bien, droit individuel et intérêt social s'absorberont ; la conscience humaine abolira ces noms de droit et de devoir, qui attestent seulement son infirmité. Le moment décitif de l'évolution n'est pas la transformation des formes supérieures, c'est la transformation de l'esprit. Nous ne sommes autorisés à affirmer le progrès que si l'idée morale se perfectionne et si la moralité s'accroît. C'est seulement le jour où le principe d'obligation et le principe de sanction auront disparu de la morale humaine que celle-ci aura terminé son évolution, atteint son idéale perfection.

On peut maintenant comparer à la morale traditionnelle la morale que nous avons essayé de dégager du scepticisme.

Qu'ont-elles de commun? Où se séparent-elles?

A notre morale impérative correspond à peu près ce que la morale vulgaire appelle les devoirs de justice. Sur un point la nôtre est plus exigeante que la morale chrétienne : lorsqu'elle fait du respect de l'idéal d'autrui une obligation fondamentale ; mais ici le spiritualisme indépendant la rejoint avec la formule de la liberté de conscience.

La morale autonome correspond aux devoirs de charité, aussi stricts que les premiers devant la pure morale chrétienne, mais beaucoup moins formels, et à peu près négligés dans la morale vulgaire. La morale autonome sera le plus souvent, en effet, une morale d'amour, et, lors même qu'elle affirmera un autre idéal, l'amour n'y sera sans doute pas tout à fait étranger.

Voici maintenant où l'accord cesse :

La morale traditionnelle est toute entière une morale d'obligation : idéal imposé, prescriptions formelles et prohibitions absolues, sanctions divines et humaines.

La morale sceptique accorde à la société le droit d'imposer à l'individu qu'elle protège, en même temps qu'un minimum de charges légales, un minimum d'obligations morales ; elle admet dans cet ordre même la double sanction de la loi et de l'opinion. Mais, au delà de la sphère, étroitement définie, des devoirs sociaux, elle ouvre à l'activité morale de l'individu un domaine libre et sans limites.

La morale autonome échappe à toute contrainte, refuse tout devoir, condamne et défie toute sanction, aussi bien celle de l'opinion que celle de la force. Libre but et méthode de liberté. Librement, en effet, l'individu conçoit, affirme, son idéal ; librement il en choisit et définit les moyens. Déniant tout droit, tout empire à l'autorité dans son domaine, la volonté morale, née du désir, s'accomplit par l'effort de la passion, par l'exaltation des sentiments enthousiastes.

Dédaigneuses du prosélytisme, respectueuses surtout des convictions d'autrui, les doctrines autonomes ne demandent à la société, à la loi que la liberté. Pour réformer les mœurs, elles ne comptent que sur l'action individuelle, sur la libre association des consciences résolues à rompre avec la tradition pour pratiquer de plus purs principes, et sur la souveraine vertu de l'exemple.

Pour répondant, elles ont l'éducation.

## VI

L'éducation, mieux que la loi, mieux que les prescriptions impératives de la morale, garantit le respect de la morale et de la loi. Mais elle est bien autre chose qu'une garantie ; elle est le principe même de l'activité individuelle et de la

vie sociale. A l'éducation est subordonné l'avenir de l'humanité; elle constitue le problème final et essentiel de la philosophie.

Problème d'ordre moral, avant tout, puisque la morale, élément capital de sécurité, est le premier intérêt de la société, puisqu'elle est pour l'individu la source du droit et l'élément suprême de l'idéal. Problème physique encore et problème intellectuel, car l'individu, pour réaliser l'idéal, a besoin d'être fort et instruit, et il faut aussi pour que la société survive et s'accroisse, que la race soit robuste et saine et qu'en tout ordre elle possède des hommes supérieurs. Problèmes connexes, car l'individu est un; cœur, esprit et corps se tiennent par les plus intimes liens; ils sont pétris de la même chair, des mêmes fibres, nourris du même sang. Le corps fait l'âme; vigoureuse, s'il est vigoureux; débile, s'il est débile; l'âme, à son tour, de sa vaillance anime le corps, affermit les organes, de ses défaillances les accable, les brise. Corps, cœur, esprit, à un même principe emprunteront le secret de leur force et de leur développement.

L'éducation forme l'individu pour la société, elle doit le former surtout pour lui-même; elle sera individualiste. Un individu, c'est avant tout une conscience. Faire des hommes, qui, libres de toute autorité, sachent penser et vouloir, qu'on respecte, parce qu'on les sent invulnérables, qu'on estime parce que, pleins de leur idéal, ils demeurent respectueux de l'idéal d'autrui; porter à sa plus intensive puissance la culture de l'individualité, voilà le but de l'éducation.

Mieux ce but sera atteint, et plus forte sera la société, car si le progrès individuel s'annonce par le développement de la volonté, l'on peut assurer aussi qu'une race, que la vie sociale progressent lorsque la volonté s'affirme plus robuste chez les individus et dans le corps social, lorsque l'individualité se révèle plus énergique et plus hardie.

Le mot d'éducation évoque l'image de l'enfant. L'enfance est un long apprentissage de la vie sociale et de la vie intérieure, péniblement dirigé par nos parents et par nos maîtres. Mais bien au-delà de l'enfance, dans la jeunesse, dans la pleine maturité, jusque dans la vieillesse, se continue l'éducation, le perfectionnement de l'être. Vieillir devrait toujours avoir cet autre sens : s'améliorer; la vie, en réalité, n'a pas d'autre mérite que le progrès de la conscience et pas d'autre utilité. Education d'autant plus dif-

ficile qu'elle n'est plus dirigée par des éducateurs éclairés, que nous devenons, en même temps que des hommes, nos propres maîtres, nos seuls et derniers éducateurs.

L'éducation individualiste armera l'enfance pour les risques heureux ou cruels de la vie, en lui enseignant la liberté. Libre capable et digne d'user de la liberté, l'homme, suivant les jeux de la fortune et les inclinations de son cœur, acquerra par son propre effort la science et les vertus qu'exigera son idéal, une morale de gloire, d'égoïsme ou d'amour.

L'éducateur de l'enfant s'attachera d'abord à former sa conscience, à faire de lui un être moral, à rendre son corps souple, robuste et sain; puis dans la conscience de l'enfant il érigera la conscience du citoyen de demain, serviteur et défenseur des lois, des droits et de la patrie; il s'occupera ensuite de l'instruire; il faut que tout homme puisse prendre sa part de labeur et de profits dans la coopération universelle. Mais la tâche de l'éducateur n'est pas encore terminée. Si la société devient moins dure, plus humaine, tout homme acquerra enfin, pour les donner à la joie, des heures de paix, de loisir. Le loisir, il faut l'occuper, ou l'ennui invinciblement fera succomber l'homme à des tentations mauvaises. L'éducation ne sera complète que lorsque le maître aura éveillé dans l'âme de l'enfant le goût des plaisirs nobles, tels le culte de la nature ou la curiosité scientifique, ou, mieux encore, lorsqu'il lui aura appris la pratique d'un de ces arts qui, par l'enchantement de l'esprit, réparent l'énergie épuisée des organes.

Nous n'avons point distingué l'enseignement de l'éducation : à dessein. La pédagogie les a trop séparés, confiant l'éducation au foyer de famille, réservant à l'école l'enseignement. L'éducation du sentiment moral et l'enseignement des connaissances techniques ne constituent point deux arts étrangers l'un à l'autre, pas même deux régimes intellectuels. L'âme de l'enfant, — esprit et cœur — n'est point double, mais simple. Ni le cœur ne peut ignorer ce que pense l'esprit, ni l'esprit se défendre des émotions du cœur. Ame, esprit, cœur, conscience, autant de mots qui n'expriment que les nuances changeantes d'un fond immuable, les moments d'une substance identique. On fait par ce qu'on lui enseigne, par la façon surtout dont on enseigne, l'éducation sentimentale de l'enfant; le savoir forme les idées; des idées se dégage le principe moral de la conduite; et, d'autre part, l'enseigne-

ment moral, qu'on nomme éducation, fournit à l'intelligence le ressort décisif de l'effort mental et de l'activité pratique.

La liberté est le premier objet de l'éducation; mais à la liberté il faut un emploi, un but. Toute vie tend à un idéal. Point de système d'éducation qui ne s'inspire d'un idéal, et ne s'en propose la réalisation. Dans la conscience de l'enfant l'idéal se transforme, se précise péniblement. Son éducation pourtant serait manquée, si sa jeune âme restait déserte d'idéal. But suprême de la vie et de l'éducation, comment l'idéal sera-t-il offert à l'enfant? Un idéal unique lui sera proposé? qui le choisira? Evidemment la famille, puisque le culte d'un même idéal est la condition de son harmonie et de sa durée. Mais il ne faut pas que l'école altère l'idéal de la famille. Voilà pourquoi l'école ne peut être ni neutre, ni obligatoire. Toute école doit être une Eglise ou se rattacher à une Eglise; l'homme qui ne pourra lui-même élever son enfant, en le confiant à un maître, remettra en réalité son âme à une Eglise, et celle-ci la nourrira de son propre idéal.

Quelle direction l'idéal futur imprimera à l'éducation, c'est ce que nous dirons en définissant l'idéal des sceptiques. Ici même nous devons seulement indiquer par quelles personnes l'éducation sera donnée, de quels éléments sera formé un enseignement individualiste, et quelle sera de l'une et de l'autre la méthode fondamentale. L'essence de l'idéal, c'est la liberté. L'enseignement sera d'abord une école de liberté.

La famille même est une école de liberté, puisqu'elle a pour fonction suprême d'émanciper l'enfant, d'affranchir son individualité. Pas de meilleure institutrice que la mère, parce qu'entre toutes elle sera tendre; pas de maître plus vigilant que le père, parce qu'il aura l'orgueil de ses enfants. L'éducation du jeune âge appartient de plein droit à la famille, aussi longtemps que celle-ci en peut garder la charge. Puisse-t-elle accepter celle de l'adolescence! mais à celle-ci le plus souvent s'offrira l'école, où sera donné un enseignement plus précis et plus complet. Je ne voudrais pas que l'école fût trop éloignée du foyer; la faiblesse de l'enfant souffrirait d'un trop brusque passage de l'atmosphère maternelle à l'air brutal du monde. Mais il sera bon que le jeune homme voyage, aille chercher au loin l'enseignement professionnel ou le savoir profond, qu'il fasse, à l'école encore, mais sans revoir au soir son toit familier, l'épreuve première de son indivi-

dualité, qu'il engage seul, sans secours, dans la mêlée humaine, ses première escarmouches.

L'Etat ne doit point enseigner, les écoles seront indépendantes, libres les méthodes et les programmes d'enseignement. Les Universités deviendront des Eglises, rivales de science, de puissance et d'autorité. Et, à leur tour, les églises, ecclésiastiques ou laïques, qu'elles servent un Dieu, ou la seule science, ou l'art, qu'elles invoquent la liberté ou la force sociale, constitueront des cités de l'esprit, des universités desquelles relèveront les écoles locales.

Toutes professeront un fonds commun de notions universelles, nécessaires à tous, et de notions morales, civiques, patriotiques, dont l'Etat aurait le droit de leur imposer l'enseignement.

Dans toutes les villes, dans tous les villages, par une ou plusieurs écoles sera assurée, avec l'éducation physique, l'instruction morale et intellectuelle.

L'éducation physique aura pour but d'obtenir par une culture raisonnée l'égal développement de tous les organes. Tels organes, tels métiers imposent des efforts répétés, qui, à la longue, déforment l'organisme. Il faut apprendre aux enfants par quels exercices ils conserveront, parvenus à l'âge d'hommes, l'équilibre de leurs organes. Nous voudrions que les programmes scolaires procurent à chaque enfant un enseignement manuel. Entre tous l'enseignement agricole, par la variété des travaux, peut suffire au développement physique de l'enfant.

Mais l'éducateur ne tolérera point d'efforts prolongés, démesurés; complétant ou rectifiant par des exercices ou des travaux judicieux le jeu inégal des organes, il assurera à tous leur croissance normale.

Corps sain, intelligence robuste (106). Sans doute, ce n'est pas à la santé des autres organes que l'esprit doit sa finesse, sa profondeur, son étendue, mais il leur doit sa vigueur, son équilibre et la maîtrise de lui-même. Toutes les qualités de l'esprit doivent-elles, pour en conserver l'équilibre, recevoir aussi une égale culture? Que deviendra alors l'originalité native? Comment apparaîtra l'individualité consciente? Comment se formeront les spécialités dont nulle société ne peut plus se passer?

Le problème est complexe, mais se résout aisément.

Un enseignement commun est nécessaire; sans lui les citoyens d'une même nation ne se comprendraient plus, deviendraient les uns aux autres étrangers. D'aucuns ré-

clament un enseignement intégral, indistinctement donné à tous les hommes. Nous avons tous, dit-on, un droit égal à la vérité, à toutes les certitudes définitivement acquises dans l'ordre scientifique et dans l'ordre moral, et, d'autre part, l'enseignement intégral est le seul moyen d'établir l'égalité politique.

Singulière utopie! Ce terme d'enseignement intégral n'a à vrai dire, aucun sens. S'agit-il d'une somme égale, uniformément donnée à tous, de notions communes? Cette somme de notions ne pourra qu'être très réduite; ni les nécessités de l'existence, ni la diversité des aptitudes, ni l'égale vigueur des esprits ne permettent d'élever bien haut un programme commun d'études. Mais un enseignement vraiment intégral comprendrait la totalité des connaissances humaines et il n'est pas un cerveau d'homme qui puisse y prétendre. S'arrêtera-t-on à une certaine catégorie de vérités représentant, du moins, la philosophie de l'intégral savoir humain? Mais nulle vérité est immuable; la science une à une les transforme, et l'impatience de l'esprit de l'homme ne s'inclinerait longtemps devant aucune. Qui, d'ailleurs, fixera le *Credo* des vérités scientifiques et des vérités morales? L'Etat? Pas plus dans l'ordre de la science que dans l'ordre de la morale, l'autorité de l'Etat n'est respectable. A l'Etat un seul domaine est ouvert : celui de la vie pratique; l'Etat ne formule qu'un dogme : la loi.

La parité d'enseignement se lie à la conception unitaire du monde, qu'elle favorise, et que le scepticisme, aussi bien que l'individualisme, a condamnée au nom de la liberté, de l'individualité, et de l'intérêt même de la société humaine.

Ainsi l'enseignement ne peut-être uniforme. Egal? Je ne sais, dès lors, ce que ce mot signifierait. Mais il peut et doit être général, c'est-à-dire varié et étendu.

Varié, parce que les besoins de la société sont infiniment divers, et qu'à chacun d'eux correspond un métier, une technique, une science spéciale, et aussi parce qu'il est bon que toutes les aptitudes individuelles trouvent leur emploi.

Etendu, parce qu'en effet la noblesse de la conscience et la puissance de l'individualité ont pour condition une haute culture; avec l'intérêt de l'individu s'accorde ici l'intérêt social.

Une instruction générale comporte-t-elle un programme commun? Pas plus qu'une instruction commune n'est dé-

sirable, puisqu'elle prépare l'uniformité sociale, un programme commun n'est applicable, tant diffèrent les intelligences.

Par un tout autre régime la généralité sera introduite dans l'enseignement de la jeunesse. L'instruction technique propre à chaque métier doit être donnée dès l'enfance; ainsi nous l'avons dit, se donneront carrière les jeunes vocations; au grand avantage de la société, elles apporteront dans tous les métiers, avec leur ardeur, un utile fonds de connaissances spéciales. Mais les besoins de la société évoluent, les conditions de la production se transforment; alors que tels métiers se trouvent encombrés d'un personnel inutile, il en est d'autres qui réclament encore des intelligences, encore des bras; d'autre part, les rêves de la jeunesse sont souvent déçus, les vocations démenties, les goûts changent. On ne peut faire aux hommes un grief de la mobilité du désir. Il faut que les industries qui s'accroissent trouvent des hommes préparés par leur éducation à en remplir les cadres vides; il faut aussi que tout homme, si par nécessité ou de bon gré il abandonne son métier, puisse obtenir ailleurs l'utile emploi de ses forces et de sa volonté. Un programme rationnel d'instruction comprendra donc une série de professions, dont l'une, au moins, manuelle, et l'une, au moins, intellectuelle. De chacune l'enfant, l'adolescent, le jeune homme feront tour à tour l'apprentissage. La multiplicité et la variété des études professionnelles réalisera, avec une évidente supériorité pratique, cette instruction générale, qui, sous notre régime national d'enseignement, fait d'une bonne part de la jeunesse une orgueilleuse élite, prête à tout faire, propre à rien. Combien, armée pour les luttes sociales d'un savoir solide et toujours utilisable, la personnalité de l'individu se sentira plus robuste! La volonté sera vraiment alors maîtresse de la vie.

Diverse doit être l'éducation des jeunes hommes; moins variée sera l'éducation des jeunes filles. Et tout d'abord, n'ayant point le même objet, elle n'aura pas les mêmes éléments.

On parle de coéducation des sexes. Assurément à se fréquenter, à faire effort pour se plaire, l'un et l'autre sexe gagneraient quelque chose, les jeunes gens quelque grâce, les jeunes filles quelque gravité; surtout, à l'heure de s'unir, de fonder un foyer, se connaissant mieux ils se respecteraient davantage; moins de pudeurs froissées, de rêves méconnus, d'offenses à l'idéal; le jeune homme

saurait quelle délicate créature lui est confiée, la jeune fille de quel bonheur jaloux elle a la garde, et tous deux cultiveraient avec une plus sage tendresse cette plante fragile, leur amour.

Mais si la coéducation s'accomplit au foyer familial sans que filles ni garçons sacrifient rien de leurs études, elle ne semble possible à l'école que si les unes et les autres reçoivent ensemble un enseignement identique. Or très restreinte est la matière d'un enseignement commun aux deux sexes ; leur réunion dans quelques écoles spéciales sera toujours passagère, et, sans en offrir les avantages, elle aura alors tous les inconvénients de la coéducation.

Dans la jeune fille il faut former l'âme d'une mère. Je ne dis point éveiller pour l'enfance une tendresse que peu de femmes ignorent, même avant la maternité, — je veux dire qu'il faut préparer en elle l'éducatrice future de l'individu. La plupart des mères n'entendent rien à leur métier, même alors qu'elles en ont l'amour et l'orgueil ; quelques-unes le méprisent ; un moindre nombre encore en comprennent la grandeur. S'oublier soi-même pour créer des individus, je ne sais s'il est au monde un rôle plus digne d'elles.

La femme cependant a une individualité ; elle possède les mêmes droits que l'homme ; toutes les femmes ne deviennent pas mères ; toutes les mères, avant d'être mères, sont épouses. Faut-il les assujettir et les borner toutes à l'éducation maternelle ?

Si vaste est la tâche éducatrice de la mère, qu'elle embrasse, en vérité, à peu près tout ce qui peut intéresser une femme, l'histoire, la morale, les éléments des sciences, les arts. Les rapides et légères années de la jeunesse ne suffisent pas à de telles études, et pendant toute la vie maternelle se continuera l'assidu perfectionnement de la culture intellectuelle et de l'art d'être mère.

Ouvrons cependant aux femmes d'autres horizons ; il faut bien, celles, du moins, qui ne sont ni mères, ni épouses, qu'elles puissent travailler, gagner leur pain elles-mêmes.

Il ne faut pas que l'épouse ignore les soucis de l'époux, puisqu'elle doit les apaiser, — ni qu'elle soit étrangère aux objets de ses travaux, car en s'attachant à suivre sa pensée, à la deviner, à la mûrir, près de lui, loin de lui, elle en rendra le fardeau plus léger.

L'instruction donnée à la femme sera donc assez large pour qu'à l'heure de son émancipation l'effort lui soit fa-

cile d'orienter son éducation définitive dans le sens de sa destinée.

Si le génie personnel de toute femme se révèle et s'exerce surtout dans l'art sublime de créer des individus, il peut aussi s'affirmer dans d'autres œuvres, et les voies ouvertes au génie de l'homme ne lui sont point interdites. Mais là même l'éducation de la maternité défendra la personnalité de la femme, qui doit rester femme, grâce, finesse, charme, harmonie, et ne singera pas la force hautaine et la cruelle profondeur de l'homme.

Ajouterons-nous que, mère ou vierge, l'éducation est la vraie destination de la femme? On en doute encore, parce que nos systèmes d'écucation demeurent tout imprégnés de rigueur monastique et de rudesse militaire. Mais l'éducation est affaire de persuasion, et quoi de plus persuasif que la tendresse souriante, et toujours clémente, d'une femme?

Ainsi un système vraiment individualiste d'enseignement n'interdira point aux femmes ces études savantes ni ces pénibles travaux pour lesquels semblent créées la structure cérébrale de l'homme et la charpente de ses muscles. Mais il leur demandera de consentir à leur destinée d'épouses, de mères, d'institutrices; il leur réservera cette éducation d'éducatrices, si harmonieusement conforme à leurs besoins de tendresse, aux dons de leur esprit, aux vertus et aux faiblesses de leur sexe, aux exigences de leurs débiles organes.

La femme ne supporte pas les mêmes charges sociales que l'homme; elle appartient davantage à la société familiale, l'homme à la société humaine. Elle possède, si elle ne les exerce tous, les mêmes droits que l'homme. Elle est citoyenne, et ne doit, puisqu'elle formera des citoyens, ignorer ni mépriser aucun des devoirs du citoyen. Mais c'est l'homme surtout qu'il faut préparer à ces devoirs, parcequ'ils pèsent directement sur lui. A cette tâche le père, à côté de la mère, apportera son effort, sa gravité, son autorité, enseignant le respect de l'ordre, le culte de la loi, et l'amour de la patrie.

Après lui l'école, où le jeune homme pour la première fois se heurte à des égaux, à des rivaux, achèvera son éducation sociale et civique. Elle lui apprendra, par les humbles leçons de la camaraderie, qu'un mauvais citoyen n'est qu'un esclave en révolte, et que ceux là seuls sont des individus libres qui vivent et pensent en bons citoyens.

L'éducation civique est déjà un élément de l'enseignement moral.

Certains écrivains, qui ont traité avec compétence et profondeur les questions d'enseignement, ne veulent point que l'enfant reçoive une éducation dogmatique ; ni dogmes religieux, ni dogmes philosophiques, ni dogmes scientifiques. N'est-ce pas à cette illusion d'une morale sans dogme qu'a inconsciemment obéi la loi française en imposant à l'école publique la neutralité confessionnelle? Mais il n'y a point de morale qui ne se lie à un dogme, ou, du moins, à un idéal, — dogme élu, comme le dogme est un idéal imposé. Sans doute, c'est une condamnable hypocrisie d'enseigner aux enfants une religion, une foi, à laquelle on a cessé de croire, et qu'au premier éveil de leur pensée eux-mêmes rejetteront. Mais ils ne se passent point d'idéal, et celui qu'on leur pourra proposer n'aura ni l'ampleur, ni la hauteur de l'idéal de l'âge mûr. Tout esprit conçoit, porte le sien, suivant ses forces ; à mesure que l'individu se perfectionne, son idéal se transforme et s'élève ; progrès de l'individualité, ascension de l'idéal, l'un sur l'autre exercent une mutuelle action : nous grandissons par l'idéal et l'élevons en grandissant. La conception de l'homme mûr ne sera plus celle du jeune homme, celle-ci ne sera plus celle de l'enfant. A chaque âge se révèle en nous un homme nouveau, et se découvre à nous dans l'univers, une raison inconnue. Mais elle a sa grandeur salutaire, cette crise de l'adolescent, du jeune homme, où, brisant avec la pensée maitresse de son passé, il devine, conçoit, affirme une nouvelle vie de la conscience, un plus haut idéal de la vie pratique. C'est dans ces crises que se trempent le courage, l'espérance et la volonté.

L'éducation morale ne se limitera donc pas à enseigner l'obéissance aux prescriptions légitimes de la morale sociale. Elle a pour rôle suprême de créer l'individualité en formant la conscience. L'éducation de la conscience ne se fera que par l'autonomie de la conduite ; mais l'autonomie n'est qu'un mot vide, si elle n'a pour but la conquête de l'idéal. En choisissant pour lui l'idéal premier de la vie, la conscience du père n'attente point, en vérité, à la conscience de l'enfant. Elle accomplit à l'égard de cette conscience encore indistincte l'acte le plus grave d'une tutelle nécessaire. Pourquoi le père seul peut l'accomplir, nous l'avons déjà dit. L'Etat, au contraire, ne possède aucun droit sur la conscience de l'enfant. En régime monarchique, en régime socialiste, il peut s'arroger le pouvoir de la gouverner. Mais le régime individualiste a précisément pour principe l'interdiction à l'Etat du domaine de la cons-

cience. La loi qui dans l'éducation de l'enfance impose un idéal, ou qui l'en exclut, d'un même coup condamne la raison de toute moralité et abolit le principe initial de la liberté.

L'individu sera d'autant plus fort et plus libre qu'il aura moins besoin de l'assistance de ses semblables. La simplification de la vie constitue ainsi l'une des conditions initiales du développement de l'individualité. Dès l'enfance l'éducation habituera l'individu à se suffire. En faisant l'apprentissage de plusieurs métiers, l'enfant acquerra mille ressources pour parer à des nécessités qui le trouvent aujourd'hui désarmé. Si la tendresse persuasive mieux que de rudes paroles gouverne l'âme délicate de l'enfant, il ne faut pas cependant qu'elle encourage la mollesse. L'éducation physique serait manquée si à la vigueur des organes ne s'alliaient pas des habitudes d'énergie. On ne peut dire d'un homme qu'il est fort, lorsqu'il n'est pas capable de lutter contre ses besoins, de les dominer, de les réduire. Que l'enfant s'accoutume donc à une vie simple; il décuplera pour l'âge mûr son pouvoir et sa liberté.

La liberté est la grande éducatrice de l'homme. C'est en usant de sa liberté qu'il apprend l'art de vivre libre. L'idée d'éducation implique, semble-t-il, l'idée d'une autorité, d'un pouvoir exercé sur l'enfant. Il y aurait donc contradiction entre le principe de l'éducation et celui de l'autonomie? Nullement; c'est la liberté de l'enfant qui prépare celle de l'homme. Mais vivre libre, qu'est-ce, sinon se gouverner soi-même? L'homme libre est celui qui sait gouverner sa vie. Elever un enfant, c'est lui apprendre à se gouverner. L'éducation n'a d'autre utilité que de diriger la liberté de l'enfant.

Gouverner, c'est choisir. La conscience se gouverne, lorsqu'elle sait choisir entre ses désirs, ses passions, ses aspirations. L'éducation individualiste abolit toute contrainte, mais elle exclut le caprice, qui n'est que le reflet en nous d'individualités étrangères. En choisissant un idéal et une carrière, l'enfant définit son individualité. Pour qu'il la réalise, il suffit de soutenir sa volonté.

Dans l'éducation physique, la mère, le père, les maîtres s'efforceront de faire comprendre à l'enfant les avantages de la force et la nécessité de l'équilibre organique. Dans l'ordre intellectuel ils aideront l'enfant à découvrir en lui-même ses aptitudes et ses goûts, et favoriseront ainsi l'essor des jeunes vocations; le maître n'aura plus de férule, il sera un guide accepté, aimé (combien aisément, si ce guide est une femme!)

L'éducateur enfin ne cherchera point à faire de l'enfant un sage. (L'enfant est tout désir et passion.) Il lâchera la bride à la passion, la soutiendra, l'exaltera. L'enfant ni l'homme ne réalisent rien de grand que par coups de désir. Il faut seulement que l'éducation tourne en volonté le désir ; la volonté, n'est, en définitive, que la conscience de la passion. Pour élever jusqu'à la volonté, jusqu'à l'idéal un désir qui se connaît mal, c'est assez d'ouvrir les yeux à l'enfant, il n'a besoin que de savoir ce qu'il veut.

La pensée par mille liens nous rapproche, nous confond; dans la passion s'accuse l'individualité. Cultivez la passion, entretenez l'esprit de l'enfant de son objet, excitez l'émulation, l'ambition, l'espérance ; éveillez le sentiment du progrès et l'orgueil d'être une personne. En toutes choses on craint trop l'excès.

Une doctrine d'Etat représente la moyenne, un peu incohérente, des opinions des partis ; elle se formule à force de mutuelles concessions ; il n'est guère de loi qu'on ne puisse traiter de « cote mal taillée ».

Mais ce qui fait le prix de la liberté, c'est de pouvoir proclamer et réaliser l'audace d'une lointaine pensée et d'une ambition plus qu'humaine. Pour accomplir peu il faut vouloir beaucoup. Un philosophe respecté disait qu'avant de songer à être un héros, il faut d'abord être un homme. Lourde erreur, qui rabaisse notre système d'éducation rationaliste. Pour être un homme seulement il faut vouloir devenir un héros. Ceux qui se contentent d'être des hommes deviennent des nains. L'éducation individualiste pour faire, au moins, des hommes se proposera de former des héros, et peut-être en formera-t-elle, en effet. Où sont les nôtres ?

La pédagogie traditionnelle s'est obstinée à dresser l'enfance à force de règles, de coups ou de pensums. Les caractères se sont dissimulés, mais les tempéraments n'ont point été brisés. L'idéal seul, parce qu'il en procède, gouverne le tempérament. En définitive, c'est par l'idéal que se fait l'éducation.

C'est en cultivant leur idéal que l'âge mûr et la vieillesse continueront, corrigeront et parferont l'œuvre de leur éducation. L'homme n'est grand que de la grandeur de son rêve. Il fait son idéal, mais, en retour, l'idéal refait l'homme.

# CHAPITRE VII

## LA VIE PRATIQUE

Après la vie de la conscience, la vie pratique. Le scepticisme, en affranchissant la conscience, du même coup affranchit la conduite. La vie intérieure est individuelle ; mais la vie extérieure est sociale, l'homme ne pouvant subsister qu'en société. Entre l'idée de société et celle d'autonomie il n'y a point, nous l'avons montré, désaccord absolu ; mais la société la moins oppressive exige toujours quelque restriction de la liberté. Nous avons défini la nature des droits de la société, nous en avons tracé les limites. Il nous reste maintenant à examiner comment dans les circonstances les plus importantes de la vie pratique se concilieront le droit individuel et la nécessité sociale ; comment, en d'autres termes, par l'application du principe d'autonomie, se réalisera l'anarchie pratique, comment du domaine de la conscience l'idéal individuel peut descendre dans la région des faits, et devenir une réalité.

### I

Dans l'idéal s'unissent deux rêves, deux espérances : une fin individuelle, une fin sociale, l'une et l'autre aussi hautes que nous puissions les concevoir, car l'idée du bien en éveille le désir, — plus hautes à mesure que s'élève notre culture, car avec la culture, en même temps que s'augmente la valeur du droit, l'idéal grandit. Nos fins n'ont d'autre mesure que la faiblesse de nos moyens, mais par l'effort ceux-ci peuvent s'accroître, et l'idéal s'exalter.

La liberté est la source de l'idéal; elle en est l'essentiel instrument; ainsi la réalisation de l'idéal est subordonnée à la libération effective de l'individu. L'œuvre accomplie dans l'intimité de la conscience doit s'accomplir dans le domaine de l'action, dans le milieu social.

Dans les civilisations antiques, fondées sur la hiérarchie des castes, chaque caste eut son statut propre, et jusque dans certaines sociétés modernes, en même temps que le dogme de l'inégalité des droits, s'est maintenu le principe des statuts privilégiés et des statuts de servitude.

La variété des statuts, condamnée par l'esprit libéral et égalitaire, a disparu de la plupart des législations; elles ont proclamé l'unité du statut personnel, l'identité légale des conditions; mais il ne faut confondre ni l'uniformité des droits avec l'égalité, qui peut exister dans la diversité, ni l'égalité des droits avec la liberté, (car la loi par la restriction abusive du droit peut abolir la liberté). Sous un régime d'intégrale liberté, plus de statut obligatoire et commun. La loi ne doit pas faire obstacle à l'établissement — non point de statuts de castes (ceux-ci exigent, au contraire, l'intervention de la loi, supposent une hiérarchie forcée, partant l'esclavage) — mais de statuts individuels. Tout citoyen à son gré choisirait le régime civil sous lequel il entend vivre. L'Etat en pourrait autoriser un certain nombre, et des associations se constitueraient, chacune ayant son statut propre. La liberté ne rencontrerait ici, comme ailleurs, d'autres limites que la nécessité sociale et le droit individuel. Un statut autonome, voilà donc le premier acte de la libération de l'individu. Tout homme sera une loi. Toute association sera une nation.

A la liberté des statuts se rattache la liberté des contrats. La loi admettra les contrats de toute nature, de toute forme, intervenant seulement pour sauvegarder la liberté personnelle; l'homme ne peut se lier à jamais; il faut que tout contractant puisse, moyennant indemnité, rompre son contrat. Mais l'intervention de la loi demeurera ici très discrète; l'Etat nous rend un fort mauvais service lorsqu'il écarte de nous, sous prétexte de protection, les risques utiles de l'expérience; faire l'éducation de l'expérience, c'est l'un des plus grands avantages de la liberté.

## II

Pour nous sentir libres, nous voulons encore que nos personnes et nos biens soient à l'abri des attentats de la force. C'est précisément la fonction primitive et perpétuelle de l'Etat de nous assurer cette sorte de sécurité. Tant que dans l'humanité persisteront l'envie, la haine et la brutalité, la liberté aura besoin de gendarmes et de juges.

Un homme, dont la vie matérielle n'est point assurée, jouit mal de la liberté. La misère, hélas ! entraîne le plus souvent quelque avilissement de la conscience, condamne à l'humiliation de quelque servitude.

Le XVIIIe siècle n'a pas nettement posé le problème de la Révolution. Il a cru abolir l'ancien régime par une réforme politique qui, en instituant la liberté, égaliserait les classes de la nation.

Certes, ce devait être l'acte initial de la Révolution de libérer l'individu ; le premier problème est toujours d'ordre moral, et ce sont deux éternelles alliées, la morale et la liberté. Mais, pas plus qu'un philosophe ne moralise les hommes en formulant un code de morale, le législateur ne les libère en proclamant la liberté. Les conflits qui depuis un siècle troublèrent tant de fois la vie nationale ont pour cause réelle l'erreur commise en 1789. Une réforme politique n'est pas une conclusion, c'est un prélude. Les institutions politiques ne s'écroulent, d'autres ne s'élèvent que sous la poussée des révolutions sociales, dont elles sont à la fois les symboles et les instruments.

L'éternel débat s'agite entre les castes, les unes cherchant à accroître ou conserver leurs privilèges, les autres à abolir tout privilège. L'histoire des civilisations se ramène à ce grand procès, et les guerres même entre nations s'expliquent toutes par la double nécessité d'interrompre la lutte intérieure des castes et d'aller conquérir sur la terre étrangère, quand on n'en peut obtenir davantage chez soi, de l'or encore, d'autres domaines, de nouveaux privilèges, et de la gloire. Le peuple a accueilli la Révolution comme la fin de ses misères, mais l'égalité des droits n'a pas suffi pour les guérir ; se trouvant faible, il ne s'est point senti libre. Il ne comprendra, ne respectera, n'aimera la liberté que le jour où il jouira de la vie. La libération de l'individu

est donc subordonnée encore à la solution des problèmes matériels de l'existence, salaires, assistance universelle et loisirs.

C'est ce qu'a mal aperçu le XVIII$^{e}$ siècle. La Révolution a brisé l'instrument de la réforme sociale, quand elle a aboli l'association. Voilà pourquoi l'on a pu parler de la faillite de la Révolution. Voilà pourquoi notre temps contre le principe même de la Révolution a fait appel, pour accomplir une évolution nécessaire, à l'Etat, dont l'intervention, sous quelque forme qu'elle se produise, est toujours une tyrannie. La doctrine individualiste demande aux citoyens de chercher eux-mêmes les remèdes des maux sociaux. Si la sécurité est la condition de la liberté réelle, c'est par l'exercice de la liberté légale que l'individu doit, suivant elle, obtenir la liberté de fait. L'individualiste est bien obligé d'admettre que, à défaut d'associations organisées, l'Etat intervienne dans la lutte pour la sécurité; l'interventionnisme offre, en effet, des solutions rapides. Mais s'il fallait les croire définitives, la philosophie ne devrait plus espérer l'avènement d'un régime individualiste. Elles ne sont légitimes que pour un temps, le temps nécessaire au peuple pour devenir digne de la liberté et capable de l'exercer, — c'est-à-dire aussi longtemps que durera l'éducation syndicale. Pour que cette éducation s'accomplisse, l'intervention de l'Etat ne doit jamais faire obstacle à l'action des associations. Le jour où celles-ci seront assez fortes pour assurer la sécurité de tous, l'Etat progressivement s'abolira, et l'ère de la liberté pourra commencer.

L'organisation spontanée de la production par le libre effort des individus et l'accord des associations maintiendra, universalisera la propriété individuelle. La propriété, quelque état social qu'on imagine, ne cessera point d'être l'attribut et la garantie visible de la liberté. Ainsi la libération de l'individu s'achève avec la propriété.

## III

Pour réaliser sa fin personnelle et poursuivre la réalisation de son rêve social, l'individu peut exercer d'abord son action libre et isolée; il peut s'associer; il peut enfin invoquer le secours de l'Etat.

La vie humaine s'accommode mal d'une liberté solitaire. Né en société, l'homme ne s'exile pas. Existence signifie collaboration ; toute activité individuelle, par quelque côté au moins, de façon immédiate ou lointaine, coopère à l'infini labeur de l'humanité.

La forme élémentaire de la coopération est le contrat, par lequel deux individus échangent entre eux soit des produits, soit des services. Dans une société individualiste, la loi, organe des fonctions de l'Etat, sera réduite comme ces fonctions même, et le rôle qu'elle abandonne sera dévolu au contrat. Lorsque le contrat stipule entre deux ou plusieurs personnes des engagements réciproques et durables, il constitue une association volontaire. Comme au contrat la loi, à l'association volontaire l'Etat doit céder toutes les fonctions qui ne sont point des attributs immédiats de la souveraineté publique.

Le combat social est éternel; infinies en sont les formes, comme les sujets. Nous avons signalé le conflit des castes. Un autre débat aussi durable s'agite entre l'Etat et ses immuables adversaires, l'individu et l'association libre. La guerre est partout, et, en définitive, on ne coopère, on ne s'unit que pour mieux combattre. L'individu est un soldat, l'association une compagnie de partisans, l'Etat une armée. Depuis qu'existe une république, une cité, une tribu, la guerre est ouverte entre les défenseurs de l'autorité sociale et les champions de la liberté. La philosophie à tous les partis a fourni les formules, les définitions des droits respectifs des individus, des associations et de l'Etat.

Au nom du salut public, les partis se sont battus pour des formules, pour les imposer ou les défendre, pour les renier et les trahir. La philosophie n'ignore pas la légitime excuse du salut public; mais elle n'a point pour tâche de la discuter. Que les partis et les hommes d'Etat accommodent leurs intérêts avec leurs principes et leur conscience, la fonction sociale de la philosophie consiste à faire regarder les hommes plus haut, à ramener sans se lasser les esprits vers l'idéal et l'absolu. L'absolu est son domaine, sa mission. Le philosophe ne formulera que des doctrines absolues. Tant pis si les malheurs de l'histoire rejettent la conscience humaine dans la honte des compromis!

## IV

Nous montrerons comment, dans la doctrine d'un individualisme radical, se doivent, à notre sens, résoudre les problèmes les plus généraux de la vie intime, de l'action extérieure et de la protection sociale.

Que sera le foyer de l'homme, le foyer de la femme, le foyer de l'enfant? Auront-ils un foyer? Comment l'espèce humaine se perpétuera-t-elle, et se perpétuera-t-elle encore? Dans quel milieu, par quel secours l'individu assurera-t-il sa propre conservation et le développement de sa personnalité?

Au cours des longs siècles de la domination chrétienne, la famille, fondée sur l'unité du patrimoine et l'autorité paternelle, fut le milieu normal de l'existence. S'il renonçait à la famille, l'individu se réfugiait dans la prêtrise ou au couvent, ou s'enrôlait dans l'armée. Rarement il vivait solitaire au milieu de ces couvents, de ces familles jalousement fermées. Les couvents se sont dépeuplés, l'état de soldat a cessé d'être un métier, l'armée est devenue une école, on ne regarde plus la famille comme instituée pour les parents, mais comme établie, au contraire, dans l'intérêt des enfants; même chez nous, par le fait de la stérilité des mariages ses liens se relâchent, le mariage devient plus rare, l'individu de plus en plus s'isole dans son égoïsme. Symptôme décisif entre tous de la transformation de la famille : la femme ne consent plus à être la propriété du mâle, elle acquiert par degrés les droits civils, que lui déniaient les lois, les mœurs, l'éternelle tradition de l'humanité, elle aspire au droit politique, à l'égalité définitive avec l'homme.

Si les organes physiques déterminent les fonctions sociales, la différence des fonctions de l'homme et de la femme ne constitue pas, nous l'avons dit, un obstacle à l'égalité de leurs droits. Cette égalité, l'individualisme l'affirme. Elle se traduit par l'intégrale liberté de la conscience et de la conduite.

La liberté de la vie intime est entière devant la doctrine individualiste. Celle-ci, si elle constate que tel régime de vie est plus favorable à l'exercice de la liberté personnelle, au développement de l'individualité, n'en impose ce-

pendant aucun. L'individu, — c'est la première conséquence de la liberté des statuts et des contrats, — choisit sa vie avec une souveraine indépendance. La société ne peut refuser qu'aux enfants l'absolue disposition de leur personne. Encore l'heure de la majorité, qui les émancipe et établit leur qualité irrévocable d'individus et de citoyens, peut-elle pour quelques-uns être fort avancée. La présomption de capacité fondée sur l'âge est de médiocre valeur; la majorité est bien plutôt un état de conscience, et doit commencer au moment où le jeune homme ou la jeune fille peuvent prouver qu'ils possèdent les moyens, sinon de créer une famille, du moins d'assurer leur propre subsistance et de vivre indépendants.

L'enfant sera élevé dans la famille, s'il se peut, aussi longtemps qu'il se pourra ; plus tard dans les pensionnats, dans les écoles... Majeur, il fera sa vie.

Restera-t-il au foyer de famille? s'éloignera-t-il pour vivre seul dans l'indépendance de ses caprices? Créera-t-il à son tour un foyer, une famille?

L'amour, — j'entends l'amour mutuel, profond, exclusif, définitif (autant que les amants le peuvent croire) — l'amour en décidera. L'union sans l'amour est une servitude et une honte mutuelle. Mais l'amour qui fonde un foyer est la forme supérieure de la charité; car on n'aime qu'en paroles l'espèce humaine; et celui-là sait aimer l'humanité qui aime vraiment les êtres au milieu desquels son destin l'a appelé à vivre.

Tant que deux êtres ne se sont point rencontrés dignes et heureux de s'élire pour suivre ensemble sur la terre la route incertaine de leur avenir, qu'ils vivent seuls, elle, et lui; qu'elle attende, qu'il cherche. Mais dès qu'ils se sont rencontrés, qu'ils se hâtent, de peur qu'un mauvais vent n'emporte à jamais leur rêve, leur fragile bonheur.

Hors de la famille, comment vivra l'individu? Triste, mauvaise est l'existence du célibataire sans foyer, de la femme qui vit seule, sans l'appui d'une affection sûre. L'un à poursuivre le plaisir disperse son cœur, l'autre l'étouffe à se défendre du péché. Parasites aux foyers des heureux, compagnons de hasard d'une heure de joie, solitaires aux longs jours d'ennui, l'un et l'autre méritent pitié. S'ils aiment cette vie pourtant, que la liberté leur en soit laissée! Mais je préfère un couvent, religieux ou laïque, un phalanstère d'amis, si du moins la règle consent à chacun quelque liberté! J'aimerais mieux pour tous ceux, même les amants, même les époux qui ne peuvent encore fonder leur foyer,

l'hôtel-cité, — tel le sanatorium — avec ses bibliothèques, ses jardins, ses salles de jeux et de réunions, où chacun, du moins, courra chance de satisfaire ses besoins de communication, de sympathie, et de gaité.

Mais l'hôtel où l'on couche, pour déjeûner ici, dîner là, aimer ailleurs, comme en un inachevable voyage, comment vivre là dignement? Et, s'il naît des enfants, qu'en faire? J'ai bien peur que, épaves anonymes, ils ne soient jetés aux mains de quelque administration.

Qui ne voit, n'entend que la foule, vit solitaire.

Au contact prolongé de la foule, l'individu abdique son originalité native; sa personnalité, sa valeur morale s'évaporent, dirait-on, dans une atmosphère surchauffée; seuls les individus supérieurs, savent s'isoler dans la foule, atteignent dans l'isolement leur pleine mesure; les autres s'y rapetissent.

La famille formée par un couple qui s'aime est, nous l'avons montré, le milieu le plus propice à l'éclosion et à l'épanouissement de l'individualité. L'enfant reste longtemps lié à la mère, nous l'avons dit, jusqu'à l'éveil de la puberté, qui annonce celui de la personnalité. Mais cette indissolubilité biologique de la mère et de l'enfant, cette unité psychologique, combien plus profondément elle s'accuse dans l'union des époux! L'agamogenèse, l'hermaphrodisme sont les formes primaires de la création; mais on ne peut dire qu'en se distinguant, en apparaissant en des êtres divers, les sexes se soient, en effet, séparés, puisque leur union, nécessaire à la reproduction des espèces supérieures, n'est qu'une forme complexe de la primitive unité organique. L'homme et la femme sont les deux moitiés d'un tout, et la personnalité incomplète de l'un et de l'autre ne s'achève que dans l'union. Nous ne répèterons pas comment, pourquoi l'amour sexuel implique l'amour et l'éducation de l'enfant. Notons seulement que si l'extension de la famille antique s'expliquait par des besoins économiques, — exploitation du sol, élevage du bétail, industries domestiques, etc, — et par la nécessité de la défense militaire du domaine et des personnes; si la tribu familiale constituait une sorte d'Etat, pourvu de tous les organes d'une société complète; et si la famille chrétienne, dans un monde bien différent, reste surtout une société économique à l'existence de laquelle se trouvent mêlés tous ceux qu'une aptitude héréditaire intéresse à sa fortune; si la famille moderne comme la famille antique subordonne encore à son unité l'individualité et par conséquent la liberté de ses

membres, la famille du régime individualiste sera, au contraire, une association morale de cœurs et d'esprits, constituera une petite république d'êtres libres, où chacun trouvera la garantie de sa liberté dans un amour mutuel et tolérant. La famille a, en définitive, pour raison dernière de conduire l'individu à cette étape finale, où, parvenu à un certain stade de développement, ayant dégagé sa personnalité et orienté sa vie, il peut à son tour, en s'unissant à un autre être, devenir double, — ou plutôt devenir un. La création d'une individualité complète, voilà donc le but de la famille. Le groupe familial doit se limiter à cette individualité.

La femme, aussi bien que l'homme, plus que l'homme, a besoin d'un foyer à chérir, d'une famille qui l'aime et qu'elle aime. Plus faible, elle est moins libre que l'homme, sa personnalité plus incomplète encore dans l'isolement du célibat. Mieux qu'aucun métier lui vaut le mariage, et c'est folie à elle de mépriser l'amour qui s'offre, lorsqu'elle peut rendre amour pour amour.

La famille résulte d'un état de fait, la fidélité dans l'amour libre, ou d'un contrat réglementé par la loi. C'est un mariage avec ou sans formalités qui se place à son origine. Fondé sur l'amour vrai ou sur un mensonge d'amour, le mariage a bien d'autres ennemis que ceux qui, par leur faute, sans doute, s'en jugèrent les victimes. Mais ce n'est pas l'union volontaire d'êtres rapprochés par l'amour qu'aucune philosophie peut attaquer ; ce sont les conditions légales du mariage, entre toutes la servitude de la femme et l'indissolubilité d'un engagement, dont nulle clairvoyance ne peut prévoir les hasards et mesurer la gravité.

« Rien te paraît-il plus insensé qu'un serment d'immutabilité entre deux êtres de chair, à la face d'un ciel qui n'est pas un instant le même, sous des antres qui menacent ruine, au bas d'une roche qui tombe en poudre, au pied d'un arbre qui se gerce, sur une pierre qui s'ébranle » ? Le cri de révolte de Diderot retentit encore en ce temps-ci, vingt ans après la loi du divorce. Est-il juste, cependant, et peut-on refuser l'illusion de l'éternité à un sentiment, à un engagement, dont le plus grand charme est l'espoir de durer toujours, et dont la sécurité vient de ne craindre aucun partage ? Il faut qu'un mauvais mariage puisse se rompre, dès qu'il se révèle mauvais, mais qu'un bon mariage puisse, au contraire, durer toujours. Est-ce un motif pour condamner le mariage et l'amour, parce qu'il existe des époux infidèles et des amants trompeurs ?

Dans le mariage la femme trouve la liberté ; fille, de toutes côtés son activité rencontre des obstacles ; et, d'autre part, quel pire esclavage que la vie d'une prostituée? On a plus d'une fois démontré que le mariage a été fait pour la femme aussi bien que pour l'enfant, qu'elle a tout à gagner à la discipline du mariage, cette discipline fut-elle un peu austère et dure, et qu'attaquer le mariage, c'est reculer vers l'état sauvage.

La communauté des femmes n'est pas plus enviable que la communauté des biens. La loi ne peut pas plus faire obstacle à la liberté des fantaisies sexuelles qu'à la fusion volontaire des intérêts et des propriétés. Mais la doctrine individualiste, comme elle recommandera la propriété individuelle, encouragera l'union durable fondée sur l'amour vrai, seul garant de la dignité de la femme, et aussi de la dignité de l'homme, si, en effet, l'honneur de celui-ci ne lui permet pas plus de prostituer son cœur que l'honneur de celle-là ne lui permet de prostituer son corps.

Le terrain que perd le mariage, et par là j'entends toute union permanente appuyée sur la loyauté et la constance de sentiments réciproques, c'est la prostitution qui le gagne. Il faut non seulement regagner le terrain perdu, mais universaliser le mariage.

La liberté, l'individualité, la dignité de l'un et de l'autre sexe, la vie de l'enfant ne nous y intéressent pas seuls. La famille vit pour un but, parfois pour un être, et c'est elle qui donne ainsi à la vie, si misérable, d'ailleurs, sa valeur et son charme. La joie, en s'y partageant, s'y décuple, en même temps que s'accroît l'ambition et que se fortifient les énergies créatrices. L'amour est l'une des sources profondes de la morale, et l'on peut dire qu'à un double égard la famille est conservatrice, d'abord de l'individu, qu'elle défend contre la destruction volontaire du vice, puis de la société, dont, concentrée sur elle-même, e le respecte l'ordre et la paix.

La généralisation du mariage, en abolissant la prostitution, entraînerait la désertion du cabaret, guérirait les deux grandes plaies de la société, et peut-être une telle réforme procurerait à tous du même coup l'aisance et la sécurité, que d'aucuns attendent de catastrophes sanglantes, comme si le mal présent ne venait pas de nos vices, comme si le sang et les destructions pouvaient corriger l'homme de la haine et de l'envie.

La doctrine individualiste ne demandera à la loi que de s'effacer. Pour beaucoup la décadence du mariage tient

aux formalités, à la solennité, à l'excès des garanties dont la législation et les mœurs l'ont entouré. Pour multiplier le mariage, comme pour développer l'individu, libérez-les. Des formalités d'abord, qui peuvent être réduites à une simple déclaration devant témoins, et que remplacerait même soit le fait d'une cohabitation prolongée, soit la preuve faite de la paternité. La présomption du mariage vaudrait mariage, en emporterait tous les effets. La loi exige le consentement des parents, mais pour un temps seulement, la patience des amants triomphant enfin d'oppositions obstinées. A quoi bon une telle exigence ? Les oppositions, qui doivent un jour tomber par la lassitude des uns ou l'énergie des autres, causent jusque là de grandes douleurs, des malheurs parfois irréparables. Combien évitent-elles de véritables sottises ? Il faut, pour que l'union des sexes devienne chose sérieuse qu'elle dépende de notre volonté seule, et qu'elle engage toute entière notre responsabilité. Le consentement des parents se justifie d'autant moins, en régime individualiste, que déjà, par le fait de l'émancipation du majeur, le groupe familial primaire s'est en partie dissous, et qu'il s'agit de fonder un nouveau foyer, également indépendant.

Le contrat, avec la loi, fixera les conditions et les garanties de l'union, c'est-à-dire aussi bien les droits des époux et l'exercice de ces droits que l'administration, la jouissance et le partage de leurs biens et de leurs revenus, et la répartition des charges sociales. La femme possède, nous l'avons dit, des droits égaux et identiques à ceux de l'homme, mais la fonction maternelle et l'intérêt de l'harmonie conjugale lui conseillent d'abandonner à l'époux l'exercice de certains de ces droits. Dans la déclaration de mariage ou dans tout autre acte elle stipulera de quels droits elle consent à se dessaisir.

Ce n'est pas assez d'admettre que le mariage résulte de tout acte exprès de volonté, et même de l'union de fait ; il faut, comme la loi antique, reconnaître qu'il peut exister divers ordres de mariages. A vrai dire, en proclamant la liberté entière du contrat, on admet en même temps toutes les modalités d'unions ; et devenues toutes également légitimes, nulle ne devra rougir, s'humilier devant une autre sorte d'union.

Quelle que soit la nature de leur engagement, les époux assumeront à l'égard de l'enfant les mêmes devoirs et d'égales responsabilités. Ici nous avons déjà reconnu à la loi le droit d'intervenir. Par là se rétablit l'unité du mariage.

L'union conjugale a pour principe une mutuelle promesse de fidélité. Promesse qui n'implique au profit de nul des deux ni autorité, ni droit de possession ; chacun reste le maître de son corps et de son cœur, et à tout moment peut se reprendre, mais à la condition, sous peine de devenir déloyal et parjure, de réclamer tout haut son indépendance. L'adultère secret est un impardonnable mensonge; brisant un contrat qui repose sur la loyauté des parties, il justifie la réplique du talion, une revanche qui n'a plus rien d'adultère.

Adultère et prostitution, deux formes honteuses de la polygamie et de la polyandrie. J'aimerais cent fois mieux la polygamie et même la polyandrie contractuelles, avouées, légitimes. Pour le sceptique la monogamie, en effet, n'est pas un dogme. A nul criterium on ne reconnaîtra en elle une loi morale imprescriptible. Des civilisations hautement morales ont pratiqué, pratiquent encore la polygamie. Mais la vraie raison de lui préférer l'union monogamique, c'est l'intérêt de la femme qui y trouve plus de dignité et de liberté; c'est aussi l'intérêt de l'homme qui, partageant moins sa tendresse, garde en lui toute l'énergie, toute la vaillance qu'inspire un amour profond. L'amour fait la force et l'honneur de la famille. La polygamie, supprimant l'amour, rabaisse la dignité de la famille et, par conséquent, le niveau social.

Point de vœux perpétuels ; pas d'unions indissolubles; chacun seul maître de soi-même. La liberté du divorce est une suite de la liberté du mariage ; elle va jusqu'au droit de répudiation sans même qu'aucun tort lui donne prétexte; c'est un grief suffisant contre un être de ne pouvoir l'aimer et d'être contraint à simuler l'amour, car il n'est pas de plus amère et de plus honteuse misère. Il ne faut pas assurément qu'un caprice puisse trop vite briser le bonheur de deux êtres, et, dans tous les cas, même au cas de mutuel consentement au divorce, le contrat, ou, faute de stipulation, la loi fixeront un délai de réflexion. Mais il ne faut surtout pas qu'une volonté persévérante de séparation se brise contre la résistance des juges. En vérité, il n'importe guère que l'époux qui veut rompre son contrat ne puisse apporter la preuve juridique des faits dans lesquels la loi reconnaît un prétexte à divorce. Les faits ne sont rien, le sentiment est tout.

Croit-on qu'en maintenant le mariage de deux êtres, dont depuis de longues années la haine mutuelle s'est exaspérée dans d'odieux procès, un tribunal reconstituera par arrêt

une solide et heureuse union ? Comme l'amour est la raison du mariage, la désaffection est la vraie raison du divorce. Quand deux êtres ne peuvent plus être heureux l'un par l'autre, l'un avec l'autre, ils n'ont que faire de rester ensemble, et le meilleur exemple à donner à la société, c'est de les séparer à jamais. Etes-vous, pouvez-vous être heureux ? Voilà toute la question. Ce ne sont pas les juges qui la résoudront. Vous vous connaissez, vous savez la vie; vous êtes libres, choisissez!

Mais vous n'êtes pas seuls; des enfants sont nés de vous. Que deviendront-ils ? Il faudra les partager, — les perdre? gardez-les; pardonnez-vous, tolérez-vous, par pitié pour eux. Votre tâche auprès de ces êtres fragiles n'est pas achevée, votre création n'est pas faite. Leur bonheur, après tout, vaut bien le vôtre. La loi ne peut cependant, même dans l'intérêt des enfants, refuser le divorce; il ne relève que de la conscience. Tout au plus peut-elle augmenter les délais de réflexion, multiplier les tentatives de rapprochement, et favoriser ainsi les conseils de résignation.

Le divorce, d'ailleurs, n'est pas toujours le pire danger pour les enfants; mieux vaut la disparition que les mauvais exemples d'un père infâme, d'une mère indigne.

Les tribunaux ne seront plus juges des raisons du divorce. Ils règleront seulement, à défaut de contrat ou d'accord amiable, le sort des enfants, s'il en existe, et les indemnités dont, à défaut de motif grave, l'époux qui rompra le contrat sera tenu envers l'autre époux. Par convention formelle l'indemnité pourra être écartée. Mais la loi, en formulant, avec la liberté du mariage, les droits de l'enfant, posera en même temps le principe de l'indemnité.

L'enfant a des droits, non point sur la société, mais sur ceux qui lui ont donné l'être; mais la société a une charge: défendre les droits de l'enfant, veiller sur sa vie et son éducation. Nous admettons qu'elle peut autoriser la recherche de la paternité, ramener par force au berceau de l'enfant le père déserteur, le contraindre, du moins, à acquitter ses charges paternelles, à subir ses justes responsabilités. Aux malheureux enfants dont la filiation n'aura pu être découverte, investie par la nécessité elle servira de tutrice, mais pour un moment seulement, et jusqu'à ce qu'elle ait pu confier l'enfant à des mains charitables.

Dans un monde où le mariage deviendra le régime normal de la vie, il n'y aura plus de femmes perdues et d'enfants abandonnés.

La loi reconnaîtra, mais mesurera l'autorité paternelle; la vraie règle de celle-ci résidera ailleurs, dans la morale; les parents n'ont point de droits, ils n'ont que des devoirs. Les Codes modernes ont déjà à peu près aboli les excès de la puissance paternelle. C'est une charge que cette puissance; elle confère au père une misson que peu de pères comprennent. Il est le créateur, l'éducateur, le libérateur de la conscience de l'enfant. Ni contrat, ni prescriptions légales ne sauraient règler, sanctionner pareil devoir: c'est dans le cœur qu'il en faut inscrire le principe. En mesurant l'autorité paternelle, la loi en devra prévoir le retrait, si celui qui la possédait devient indigne ou incapable de l'exercer.

Nul, père, mère ou société, n'a de droits sur l'enfant; s'ensuit-il donc que l'enfant soit envers eux libre de tous devoirs? La morale lui en reconnaît; la loi ne peut guère lui en prescrire d'autres que de secourir ses parents et d'obéir aux réquisitions de l'État, lorsqu'il en aura l'âge et la force; mais l'enfant alors est déjà une personne, un citoyen, et de nouveaux devoirs pèseront bientôt sur lui. A son tour il va fonder une famille. Il n'avait point demandé à naître; quelques services qu'il ait reçus, ceux-ci ne lui laissent point une dette à solder. Le lien qui l'unit à jamais aux parents qui l'ont aimé n'est qu'un lien d'affection; de là sa force. Si l'obscure justice de la nature prescrivait au fils la restitution des bienfaits paternels, c'est à ses enfants qu'il en devrait compte; il rend à son tour au fils, qui ne lui rendra rien, ce qu'il a reçu de son père, ce que son père avait reçu du sien. L'avenir acquitte le passé.

La loi enfin instituera entre frères une mutuelle obligation d'assistance, parce que le sentiment de la solidarité fraternelle est nécessaire à l'unité et à l'harmonie de la famille. Le contrat ici ne peut ni stipuler l'assistance, ni en libérer.

Aussi bien que les charges paternelles, les devoirs de l'enfant relèvent surtout de la morale; mais qui croit encore aujourd'hui que la morale puisse être suppléée par la loi? L'ordre individualiste implique un minimum de législation et d'autorité et le gouvernement de la morale, c'est-à-dire le plein exercice de la liberté.

## V

Nous avons, avec les libertés de la conscience et celles de la vie intime, analysé les éléments moraux de la fin, de l'idéal individuel. Il faut en étudier maintenant les conditions matérielles.

La plupart des hommes veulent fortune, pouvoir ; tout au moins ils aspirent, qu'on nous permette le mot, au mieux-être. Tous veulent se mettre à l'abri des risques de la vie, accidents, maladies, chômages, vieillesse. L'activité pratique du grand nombre est gouvernée par cette double ambition : mieux-être, s'il se peut, et tout au moins sécurité.

Dans le domaine de la conscience, l'individu souverainement libre pouvait ignorer qu'au delà existent des hommes ; librement il choisissait un genre de vie et l'intime compagne de son destin. Dans le domaine où nous pénétrons à présent, celui de l'action, l'homme a besoin des hommes ; au moins par des contrats, ces formes primaires de la coopération, il s'associe. A quelles sortes d'associations demandera-t-il secours ? Pour quels objets ? Dans quelle mesure ? Deux doctrines : l'une attend tout de l'État, l'autre ne demande rien qu'à l'association. C'est la doctrine individualiste. Elle ne demande à l'État qu'une chose, — très nécessaire, — c'est de défendre contre les usurpations des associations la liberté de chaque associé et les libertés générales de la nation (107).

Une donnée obscurcit le problème économique, en entrave la solution : l'idée de justice. Idée équivoque, décevante, que la critique sceptique a rejetée. La démocratie confond la justice avec l'égalité réelle des conditions. La justice individualiste n'accorde ni à tous ni à personne le droit au bien-être ou au mieux-être ; elle ne tend point au progrès. La justice, c'est la liberté, le droit pour chacun d'user de toute sa force, et d'exalter son individualité. A l'impassibilité du droit pas d'autre remède qu'une morale d'amour. A l'amour comme à la force toute liberté.

Dans la liberté résident les solutions de la crise sociale. Mais cette liberté, dont il s'agit ici de définir les effets, c'est la liberté de l'égoïsme, c'est-à-dire celle du droit. Hors

l'égoïsme il n'y a ni droit, ni justice. Que l'individu satisfasse son égoïsme dans l'amour qui s'immole, il en a le droit; son sacrifice est juste, s'il est libre. (108). Mais ce sacrifice, la Société ne peut ni l'exiger, ni le demander ; la première des fonctions sociales consiste précisément dans la défense des droits de l'égoïsme; c'est la fonction de justice.

En nous contraignant à nous entr'aider tous en toutes choses, la Société attenterait au droit individuel d'égoïsme; c'est la raison supérieure de préférer la coopération libre de l'association à la coopération collective et forcée de l'État.

## VI

Quatre problèmes dominent la vie économique, le travail, la propriété, la défense contre les risques et les accidents de la vie, enfin le loisir.

Pas un acte de conservation de la vie qui ne représente une dépense de force ou de mouvement, un travail. Tout être, le plus humble ou le plus grand, travaille pour vivre, l'infusoire comme l'homme même. D'avoir transformé la loi du travail, de lui demander non plus seulement, comme l'animal, l'aliment de ses organes, mais l'embellissement et la joie de la vie, c'est la noblesse de l'homme. Toute gloire, tout plaisir est un fruit du travail. Tout travail crée du bonheur, et les loisirs heureux sont les loisirs laborieux. Plus sage, l'humanité, réduisant ses besoins et les rudes labeurs, riche de loisirs, travaillera en liberté à parer le décor de la vie, à rendre plus belle, plus douce, plus heureuse la destinée terrestre.

Nécessité, fortune ou plaisir, quel que soit son but, le travail doit être libre. Ouvrier et patron, employé et commerçant, métayer et propriétaire, serviteurs et maîtres, tous travaillent, doivent mutuel respect au travail de chacun comme à sa liberté et à sa personne. Nous avons montré que la hiérarchie des tâches sociales est universelle et réciproque. L'autorité des chefs a pour limite la nécessité de répartir les tâches et d'en surveiller l'exécution. Toutes les tâches sont nécessaires, la plus haute n'a pas le droit de mépriser la plus humble, le chef d'outrager son subordonné. La haine sociale s'envenime de supériorités que nos

mœurs tolèrent, alors que le principe égalitaire de nos lois ne les reconnaît plus. Les rapports d'employeur à employé reposent sur des contrats d'échange de services. Chacun librement débat le contrat. Tant que le contrat subsiste le contractant en doit exactement remplir les clauses. S'il se juge lésé, qu'il le rompe. On compare souvent à l'esclavage antique la vie de l'ouvrier contemporain, astreint, pour un maigre salaire, à un pénible labeur, à d'humiliantes conditions. La comparaison n'est pas juste, puisque l'esclave servait par force, sans contrat ni garantie, alors que l'ouvrier, libre quand il contracte, libre ensuite de briser ses liens, possède, sous nos lois, l'assurance que son droit sera protégé. Mais dans une société individualiste, je veux dire dans une société qui respecterait vraiment la personne humaine, on n'imaginerait plus semblable comparaison. Si, d'ailleurs, le droit de l'ouvrier court aujourd'hui un danger réel, je n'ose dire si c'est celui de l'oppression patronale, ou, (si faible est encore chez ce peuple le sens et le goût de la liberté,) celui de la tyrannie des corporations ouvrières.

L'autorité ne s'immiscera point dans les contrats du travail. Aux intéressés d'en débattre les conditions ; la société ne les protège pas contre eux-mêmes. Elle ne protège que les enfants. Pour défendre leur existence et assurer leur éducation, elle a le droit de règlementer les ateliers où ils travaillent. Evidemment on ne peut lui refuser celui d'élargir les prescriptions protectrices, et, pour sauver la race, d'interdire l'emploi des procédés nocifs pour les majeurs mêmes. Le devoir du salut mesure le pouvoir de l'État, et celui-ci, nous le montrerons, pourra encore intervenir dans les conflits industriels, lorsque par ces conflits seront menacés la paix ou l'existence de la société. Mais le droit d'intervention ne s'étendra pas plus loin.

L'État souscrit des contrats, tantôt comme entrepreneur d'industrie, tantôt au nom de la société et comme puissance publique. Industriel, l'Etat cessera de l'être; c'est une fonction que lui interdit l'économie individualiste. Mais pour accomplir la mission de liberté, en laquelle se résument ses essentielles fonctions, la puissance publique se servira d'agents, qui envers elle s'engageront, comme envers une association, avec une égale et réciproque indépendance, mais sans conserver cependant le plein pouvoir de rompre un contrat conclu ou d'en discuter en toute occasion les conditions. Ce sont, en effet, les intérêts vitaux

de la Société dont l'État prend charge; ce sont des fonctions organiques dont il confie l'exercice à ses agents; tout désordre y peut devenir mortel. Les fonctionnaires de l'État, mandataires et serviteurs à la fois de la volonté publique, dépositaires comme le soldat d'une consigne sacrée, n'ont pas le droit de la trahir.

L'association tend déjà à gouverner tous nos intérêts : production, consommation, assurance et assistance, enseignement et propagande, religion et libre pensée, art et science, réformes politiques et transformations sociales; bientôt, sans doute, d'autres associations encore se créeront pour la réforme des coutumes, des mœurs, et des statuts.

Les services publics eux mêmes aspirent à une constitution corporative (procédé imprévu de décentralisation). Les corporations de fonctionnaires impliquent l'autonomie future des services d'Etat, la dissolution de l'Etat. La Société y peut quelque jour trouver son avantage, et, en régime individualiste, la loi ne doit point, par des interdictions préventives et pour conjurer d'hypothétiques périls, condamner avec la liberté l'utile action des corporations de fonctionnaires. Mais plus la loi sera tolérante, plus lourdement pèsera sur le gouvernement le devoir et la responsabilité d'une attentive surveillance. La tolérance comporte quelque arbitraire. Dans tous les pays du monde, lorsqu'une congrégation tolérée de religieux est devenue un danger public, le gouvernement n'hésite guère à la dissoudre. Ainsi en devra-t-il agir, en régime individualiste, lorsqu'un complot de fonctionnaires compromettra soit l'ordre de la rue et la sécurité des citoyens, soit l'existence de l'Etat, soit la marche des services dont ils ont la charge.

La grève des services publics est un acte de désertion. Notre code pénal déclare coupables de forfaiture et comme tels punit de la dégradation civique, « les fonctionnaires publics qui auront, par délibération, arrêté de donner des démissions dont l'objet ou l'effet serait d'empêcher ou de suspendre soit l'administration de la justice, soit l'accomplissement d'un service quelconque ». La grève, c'est la démission de fait, démission collective que la loi réprimera.

L'Etat pourra-t-il tolérer la grève générale des industries privées? La grève générale n'est point, comme la grève professionnelle, un procédé de discussion d'intérêts économiques; c'est une forme d'insurrection politique qui prétend obtenir par la force soit des réformes gouvernementales ou constitutionnelles, soit des transformations ou une révolution sociale (109). Le rôle de l'Etat est ici très difficile à

définir, parce que c'est une liberté primordiale, cette ruée contre la classe qui possède et gouverne d'une classe qui veut gouverner ou possèder à son tour. Le gouvernement n'interviendra donc que dans deux cas ; si l'ordre public est troublé, (il n'est pas de circonstances dans lesquelles l'Etat puisse abandonner la garde de l'ordre public), si, par la réalisation ou la menace d'une grève générale, l'alimentation, c'est-à-dire l'existence d'une partie du pays était compromise (en ce dernier cas, même des mesures préventives se trouveraient justifiées.)

Hors les cas de grève des services publics et de grève générale, liberté absolue de grève aussi bien que d'association.

« De ce que j'ai raison de faire une chose, il ne s'ensuit nullement, disait un philosophe qu'un autre homme, mon égal, ait le droit de me l'imposer ». Il ne s'ensuit pas davantage que j'aie ni raison ni aucun droit d'obliger un autre homme à la faire. Les associations ouvrières jusqu'à présent ont mal compris ce principe de droit, et de ces deux libertés, — chômer et travailler —, la dernière, qui, après tout, mériterait un peu plus de respect, leur semble suspecte, et dans tels cas impie. L'Etat protégera également l'une et l'autre. Aux menaces, aux violences, dirigées contre l'exercice de ce droit absolu, — travailler ou chômer, — il opposera donc la force.

Il faut que l'individu puisse échapper au despotisme de l'association qui méconnaît la liberté. L'oppression d'une association deviendra parfois plus redoutable que la tyrannie de l'Etat, qui seul cependant a le droit de formuler des exigences absolues. La loi, nous l'avons dit, doit assurer l'indépendance de l'individu dans l'association. Mais que vaut la loi, si elle n'est rigoureusement obéie? Peut-elle, d'ailleurs, tout prévoir? Agent exécutif de la volonté sociale, instrument de la mission libératrice de l'Etat, le pouvoir central a pour mandat de parer à l'incertitude ou à l'insuffisance de la loi. La nécessité le désigne comme l'arbitre des crises sociales qui ne se résolvent point seules, lorsqu'elles mettent en suspens les intérêts essentiels de l'individu et de l'Etat. Rôle d'arbitre, qui comporte à la fois, — qu'on excuse un inévitable jeu de mots, — arbitrage et arbitraire.

Les conflits entre employeurs et employés, les litiges entre l'association et l'individu sont de véritables procès, et lorsqu'est perdu l'espoir d'une conciliation amiable, l'Etat, en contraignant les uns et les autres à soumettre la cause à

des arbitres, en faisant de la décision des arbitres la loi obligatoire des parties, (du moins, pour un temps limité, de manière à apaiser les violences de la lutte, sans condamner définitivement aucune espérance), en assurant, au besoin par la force le respect de la sentence arbitrale, l'Etat exercera simplement l'un des devoirs de sa double mission de défense individuelle et de défense sociale.

L'arbitrage fut-il impossible? le débat refusé? La sentence désobéie? Reste l'arbitraire. Le gouvernement imposera son autorité aussi bien pour mettre un terme aux conflits dangereux pour la société que pour arrêter les entreprises formées contre l'existence ou l'indépendance de l'Etat. Nous avons montré que plus tolérante est la loi, plus libre la société, et plus vigoureusement doit être exercée l'autorité du gouvernement. Autorité qui consiste surtout dans l'exacte application des lois, mais qui resterait quelquefois désemparée, si à leur silence le gouvernement ne pouvait suppléer par des mesures arbitraires.

L'arbitraire, d'ailleurs, dans un pays libre, a des limites, et comporte des sanctions. La morale, les mœurs, l'opinion l'arrêtent, et, au besoin, un contrôle légal, tour à tour exercé par des juges et par le peuple ou ses délégués.

Contre les abus du droit de coalition, contre les excès des syndicats, les individus ne resteront point sans recours, la société ne sera pas désarmée. Mais c'est assurément dans la constitution même des associations que résideront les plus solides garanties de l'ordre et de la liberté. Aux individus d'abord la charge de leur propre défense, aux partisans de la liberté la charge d'agir sur l'opinion, de l'instruire, par la parole et les exemples. Pour n'avoir pas à craindre quelque jour l'injuste intervention de l'Etat dans notre existence, commençons par renoncer aux démonstrations inutiles de sa protection.

Donc point d'associations à fins universelles, — chacune pour la bien remplir doit n'exercer qu'une fonction; — point d'associations trop nombreuses, — la volonté de l'individu s'y trouve trop sacrifiée; — point de révoltes, point de complots contre l'Etat, tant qu'il borne son ambition à la défense de nos libertés, — et pas davantage de ligues internationales de classes contre classes (110). Protégeons-nous autant que nous pouvons nous-mêmes; de quelque façon toujours l'Etat qui nous protège nous opprime.

Le sujet le plus ordinaire des conflits du travail, c'est la rémunération du travail, le salaire.

L'inégalité des fortunes, des revenus, des salaires, fut,

est et sans doute demeurera toujours la cause profonde des haines sociales (111).

La doctrine individualiste ne demande pas la péréquation des salaires, elle n'en admet pas l'égalité, d'abord parce que le principe de la liberté individuelle implique pour tout homme le droit d'obtenir pour son travail la plus large rémunération, ensuite parce que l'inégalité est un aiguillon pour l'activité humaine. Que des associations se constituent, qui rémunèrent également des services inégaux, l'exemple peut être fâcheux; on en combattra les effets par des pratiques contraires. Si l'on veut excuser l'inégalité légitime et nécessaire, on attribuera les plus hauts emplois et le privilège des plus gros salaires à l'âge, à la durée des services, mieux encore à la sélection d'un concours ou d'un scrutin. Mais qu'on ne compte point apaiser les colères de l'inégalité autrement qu'en la dissimulant sous l'infinie diversité des conditions (112).

La Société ne doit-elle pas assurer au moins à quiconque travaille le minimum de salaire nécessaire à ses besoins, aux besoins des êtres dont il a la charge? La doctrine individualiste nie le droit à la vie. Ceci est simplement une question de morale; les altruistes s'efforceront par une pitié persuasive d'arracher aux patrons de généreux salaires, eux-mêmes se cotiseront pour relever les salaires trop bas. Le problème peut être résolu, nous le verrons, par une organisation rationnelle de l'assistance; il peut l'être par le moyen d'une assurance, il peut l'être par les syndicats, (je ne dis point par la menace et par la grève, mais si le syndicat, recevant directement du patron la totalité des salaires dus, les répartit lui-même entre ses membres dans la mesure de leurs besoins).

La loi, assurément, ne prescrira ni la péréquation des traitements, ni un minimum de salaire. Comment apprécierait-elle les besoins sur lesquels il le faudrait calculer? Elle n'en possède ni les moyens, ni le droit; mais ce que la loi ne prescrira point aux industries privées, l'Etat, chez lui, peut le faire, régler les traitements de ses fonctionnaires sur la double base du mérite et des besoins, ou abandonner aux agents de chaque service le soin de répartir entre eux d'équitables émoluments. L'Etat doit l'exemple du bien et par dessus tout celui de la liberté.

## VII

La guerre des salaires n'est qu'un épisode de la guerre du capital et du travail. Le jour même où une société s'est organisée, le capital et le travail se sont trouvés en conflit, le capital, c'est-à-dire la propriété individuelle, le travail, c'est-à-dire la propriété communiste. La religion fait l'unité morale des civilisations, le régime de la propriété en fait l'unité politique. De l'organisation du travail et de la propriété résultera l'harmonie des droits dans la civilisation démocratique, et de l'idéal commun dépendront sa prospérité, sa gloire et sa durée.

La propriété deviendra-t-elle collective? demeurera-t-elle individuelle?

Remarquons tout d'abord que dans les sociétés modernes subsistent à côté l'une de l'autre les deux formes de propriétés. L'Etat, les départements, les communes, c'est-à-dire la collectivité des citoyens possèdent un immense domaine: forêts, fleuves, routes, voies ferrées, terrains militaires, arsenaux, manufactures, monuments, d'incalculables richesses artistiques, (et je ne sais s'il ne faut point ajouter : un droit de co-propriété sur toute propriété privée, dont, pour une large part, sous forme d'impôts, le revenu tombe dans les caisses publiques). D'autre part, le capital de la plupart des grandes industries appartient à une collectivité de propriétaires, — une part d'actionnaire représentant bien plutôt une créance sur les bénéfices de l'industrie qu'un droit individuel sur le capital, qui, en effet, demeure indivis.

Propriété collective et propriété individuelle co-existeront à la fois sous le régime individualiste, parce que toute propriété se constituera librement et qu'ainsi au gré des intérêts elle se divisera ou se concentrera.

La société conservera un domaine social et commun, les routes, au moins, et les édifices publics. Les grandes entreprises continueront à solliciter l'effort d'associés nombreux. Il faut aussi souhaiter que les associations professionnelles, les syndicats ouvriers ouvrent à leur tour des ateliers, des usines, créent des industries, dont la propriété reste toute entière entre leurs mains. La propriété rurale,

enfin, sera souvent utilement socialisée, je veux dire que les fonds trop limités et ceux dont le sol ne comporte point une assez grande variété de cultures seront réunis à d'autres fonds entre les mains d'un groupe de propriétaires, et leur exploitation méthodiquement dirigée, de manière que tous les co-propriétaires puissent prélever assez de récoltes et de fruits pour vivre d'une vie large, sans rien demander au commerce (113).

Rien, sans doute, de plus chimérique que la doctrine communiste, qui ressaisirait toute propriété pour la livrer à la jouissance commune. Les sauvages, vivant de peu et clairsemés sur de vastes territoires, ne divisent point la propriété, parce qu'ils n'ont point besoin de cultiver le sol. Les tribus, plus civilisées et plus denses, qui n'ont pas voulu diviser la terre, sont par nécessité devenues nomades. Le partage des terres fut une conséquence de l'accroissement des tribus, qui, ayant plus de besoins, durent s'astreindre à des cultures régulières. Ainsi c'est de l'intérêt commun, d'une concession sociale, qu'est né le droit individuel de propriété, et non, comme on le dit trop, de l'appropriation du premier occupant. L'histoire n'apporte point un favorable témoignage à la socialisation de la propriété ; la grande propriété même, exploitée par des ouvriers, produit peu; partout où la propriété fut ou reste féodale, périodiquement reparaît la famine. Ce que produirait la nationalisation du sol, on peut le prévoir : diminution des produits, misère universelle.

Elle ne s'accomplirait, d'ailleurs, qu'au moyen de mesures générales d'expropriation; après avoir créé le droit de propriété pour échapper aux malheurs de l'indivision, la société retournerait à l'indivision, et sacrifierait le droit. Hypothèse contre laquelle protestera tout individualiste, et, sans doute aussi, quiconque a foi au progrès.

La propriété syndicale, moins utopique, ne doit cependant pas devenir le régime unique et universel de la propriété. Elle peut, par la ruine ou la renonciation des patrons, se substituer à la propriété patronale, le jour où les exigences des ouvriers détruiront l'équilibre des charges et des bénéfices. L'abolition du patronat ne sera-t-elle pas suivie d'une prompte et profonde déception? Assujetti à l'autorité syndicale, l'ouvrier sera-t-il plus libre? — mieux payé? il l'espère; mais, démocratiquement gouvernée, la production s'abaissera, moindre à la fois et de moindre valeur; les salaires ne s'élèveront pas.

La participation aux bénéfices fait de l'ouvrier l'associé

du propriétaire, sans l'exposer, semble-t-il, à aucun des risques de l'entreprise. Mais que celle-ci, grevée de trop de charges, périclite, il n'évitera point le contre-coup de sa chute, et se trouvera de fait associé aux pertes.

Il y a ainsi, sans doute, quelque imprudence à préconiser, en excluant les autres, un régime unique de propriété. Ici tel régime donnera d'heureux résultats, là tel autre. Il est bon qu'entre la propriété patronale et la propriété ouvrière s'éveille une concurrence de progrès et d'humanité. La liberté! voilà le vrai remède des maux de la société, la pacifique et certaine solution de ses embarras; si ces embarras semblent inextricables, si ces maux persistent si longtemps, n'est-ce point parce que les malheureux qui souffrent n'ont trouvé d'autre terme à leur misère qu'une révolution violente ou l'intervention de l'Etat, autre forme de violence?

L'avantage de la propriété syndicale, c'est qu'elle peut être subdivisée en parts d'intérêts, en actions mobilisables, échangeables, et qu'ainsi tout associé devient propriétaire, possède un capital personnel.

La propriété individuelle est l'un des éléments fondamentaux du régime individualiste. L'individu, ayant le droit d'user de toute sa force, possède aussi celui de prétendre à la propriété, à la richesse. Droit égal pour tous, mais dont l'exercice ajoute à l'inégalité naturelle des individus l'inégalité définitive des conditions. Aussi la propriété privée est-elle suspecte à tous ceux qui rêvent l'égalité hors de la liberté, elle est odieuse à la charité. Aucune école ne lui fut plus hostile que la primitive église chrétienne : « Toute la terre a été donnée en commun aux riches et aux pauvres. L'opulence est toujours le produit d'un vol... Le riche est un larron... un brigand. » Ainsi parlaient les Pères, S. Antoine, S. Jérôme, S. Basile, S. Chrysostome. Et Bossuet lui-même : « Les murmures des pauvres sont justes. Pourquoi cette inégalité de conditions? » Le sentiment égalitaire n'a pas inspiré de plus rudes colères aux communistes des derniers siècles. Mais ils se sont placés sur un autre terrain; ils accusent la propriété individuelle d'isoler l'homme, de le laisser dans l'impuissance. Ce même grief, ils l'avaient aussi formulé contre la liberté, supposant, en effet, entre la liberté et l'association un irréconciliable antagonisme.

Mais la liberté complète et le droit intégral de propriété contiennent, au contraire, le droit d'associer sans restrictions les volontés, les efforts, les capitaux, les terres même.

Ce grief écarté, reste le grief tiré de l'inégalité qu'accuse la propriété entre les hommes; la doctrine individualiste ne demande d'autre égalité que celle du droit et de la liberté; mais la liberté de l'individu n'a pas de plus sûre garantie que la propriété, et le régime individualiste ne sera réalisé que lorsque tous les membres du corps social posséderont une propriété personnelle. L'enfant qui vient nu au monde n'est rien dans la société; on peut dire que dans l'homme resté nu, — sans un lopin de terre, sans une part d'intérêt dans quelque industrie, — la personne humaine n'est pas complète. L'enfant n'est pas libre; l'homme qui ne possède rien n'est qu'un aspirant à la liberté; l'individu n'acquiert vraiment la propriété de soi-même que le jour où il voit luire au soleil son champ de blé, ou sous la lampe ses rouleaux d'or; blé, or libérateurs, grâce auxquels demain il pourra rompre l'inique contrat qui l'enchaîne. Sécurité que ne fournirait pas la propriété communiste; point de liberté, en effet, dans l'indivision; point de propriété réelle sans liberté.

Protectrice de la liberté, la propriété accroît la dignité humaine, non seulement parce qu'elle affranchit l'homme de la servitude, mais parce qu'elle lui impose des responsabilités. Accroissant son indépendance et ses forces, elle accroît aussi son individualité.

La propriété est de droit absolu. Homme libre, j'ai le droit d'abord de travailler, de faire des contrats, de louer mes services, d'en stipuler le salaire, de dépenser ce salaire, d'acheter des produits que je consomme, ou des objets qu'il me plaît de conserver; je puis aussi épargner une partie de mon salaire. Sous ces deux formes, je me constitue un capital. Ou j'en ai le droit, ou je ne suis pas libre. Mais si mon travail me vaut un salaire, il crée en même temps des produits, dont à qui me paie je transmets la propriété. Ces produits, renonçant à mon salaire, je puis aussi me les approprier. C'est moi qui ai créé cette richesse; elle n'eût point existé si je ne l'eusse voulue et créée. Née de ma volonté, de mon effort, elle est une part de moi-même. Le travail créateur, source de toute richesse, contient ainsi le principe du droit de propriété. Si, d'ailleurs, ce n'était pour les vendre ou me les approprier, je n'aurais pas créé ces produits, je n'aurais pas travaillé. Le lucre, la propriété, voilà donc le but de l'activité humaine. Si la société veut être riche, il faut que les individus travaillent; pour travailler il faut qu'ils puissent espérer la propriété; l'ayant, qu'ils sachent que la société la protégera contre

toute atteinte, et qu'il leur est permis de l'accroître encore. La fortune sociale n'est que le total des fortunes individuelles; la société la plus riche sera celle dont tous les citoyens posséderont une propriété personnelle, et elle sera la plus libre aussi, puisque la richesse donne la liberté.

Ainsi par deux motifs, richesse et liberté, la propriété doit être indépendante, individuelle, universelle; et c'est pourquoi les sociétés libérales et riches ont institué le droit de propriété.

Ainsi le droit de propriété, en même temps qu'il est l'une des conséquences et l'un des essentiels objets de la liberté et constitue l'un des facteurs de l'individualité humaine, est aussi un droit social.

L'usurpation, qu'on a supposée à l'origine de toute propriété, ne fut, au contraire, qu'un fait exceptionnel; en violant la propriété acquise, elle n'a pas atteint le principe même de la propriété.

Peut-on dire aujourd'hui quelle terre fut usurpée? quelle fut régulièrement transmise par héritage ou par contrat? Ce qu'on peut affirmer c'est que nul des propriétaires actuels n'a injustement acquis sa propriété par un coup de force. Sans peine on retrouverait les titres derniers de toute propriété; achetée ou reçue en héritage par son propriétaire actuel, il n'en est pas une qui, au cours d'un des derniers siècles, n'ait été acquise par contrat. Acquise hier ou il y a deux cents ans, le prix d'achat représente une épargne, c'est-à-dire un labeur suivi, la volonté de créer une richesse, qui, on ne saurait trop insister sur ce point, sans ce labeur et cette volonté n'eût point existé. Toute propriété a donc en quelque manière été créée par son propriétaire actuel ou par ceux dont il la tient. Nous ne pouvons plus acquérir aucune propriété qu'en la créant ainsi de notre effort. Il suffit à la thèse individualiste que la propriété actuelle soit évidemment légitime.

La société qui l'a instituée doit donc la défendre (114). Non seulement aux mains de ses possesseurs, mais aux mains mêmes des héritiers, à qui ceux-ci prétendent la transmettre. On ne crée pas pour soi seul la propriété; l'homme qui ne travaille que pour lui-même fait des placements viagers; on crée pour autrui, et c'est justement cet effort pour accroître au-delà de nos besoins notre propriété et la prolonger au-delà d'une fragile existence qui intéresse la société; personne immortelle, il ne faut point que ses richesses s'envolent en fumée; en légalisant la propriété personnelle, elle doit maintenir aussi l'héritage, (je

ne dis point : le droit de succession, mais la pleine liberté des testaments).

La propriété se défend surtout par la place qu'elle tient dans notre cœur. Nous l'aimons ; notre passé, notre espérance sont remplis d'elle. De combien de bonheurs n'est-elle pas la source? Bonheur de travailler, bonheur de récolter. La société abolirait la propriété individuelle? Elle prétendrait donc repétrir le cœur de l'homme? La joie, l'activité y pourraient succomber, et le ressort même de la vie : la volonté morale.

La famille et la propriété, voilà les deux meilleures parts du cœur de l'homme; la patrie même, si elle exige et obtient de lui des sacrifices plus entiers, ne se rappelle guère au citoyen en dehors des heures de péril ou de triomphe. La propriété fait la famille qu'elle nourrit, et par le lien de l'intérêt, comme par la chaîne des souvenirs, elle en maintient l'unité. La propriété, c'est l'action; la famille, c'est le repos ; l'une et l'autre font notre orgueil et notre joie.

L'éducation individualiste enseignera la valeur de la propriété, inspirera la volonté de l'acquérir, de la créer, comme elle enseignera la fierté de fonder un foyer, de créer une famille.

Que tout homme devienne propriétaire! Voilà le vœu des individualistes. Nous ne pouvons cependant pleinement approuver ni l'égalité du droit successoral et le morcellement des héritages, ni même la constitution d'un bien inaliénable de famille. Il n'est pas permis de douter que la désertion des campagnes n'ait pour cause l'excessive division du sol ; la dépopulation s'y accentue aussi parce que l'enfant a cessé d'être utile aux travaux des champs, n'est plus qu'une charge pour une terre trop limitée, grevée de trop d'impôts. L'inaliénabilité du bien de famille créerait d'autres dangers : elle tarirait le crédit, elle atténuerait trop chez le propriétaire le sens de la responsabilité, et par là affaiblirait l'énergie morale. Mieux vaut que la propriété soit dure à gagner, dure à garder ; on l'en aimera davantage.

Il n'y a, en définitive, qu'un seul bon juge de la divisibilité des fortunes, le père de famille; c'est la raison décisive de lui reconnaître l'entière liberté de tester.

L'État doit protéger la propriété, puisqu'elle est l'élément tangible de l'individualité, l'œuvre du travail, et son instrument ; parce que l'individu la réclame comme le domaine où il s'affranchit, se retrouve lui-même, volonté indépen-

dante et réfléchie dans la foule où les volontés se heurtent; parce que la libre activité de l'homme, si elle n'aspirait à créer la propriété, n'aurait plus d'objet, et qu'ainsi la propriété, tant de fois défendue comme la garantie de la liberté, en est surtout une essentielle raison.

L'Etat doit protéger la propriété, l'atteinte à la propriété portant une blessure à l'homme; il doit la respecter, aussi bien que les citoyens. Il ne faut pas que par l'impôt il la décime, en paralyse la prospérité. Il faut surtout que dans les formes, qui se produiront, de propriété socialisée, la loi sauvegarde l'intérêt direct de l'associé sur le capital social, et son droit absolu d'échapper à l'indivision, de reprendre son bien et son indépendance.

Si la nécessité publique peut justifier l'expropriation, moyennant indemnité, de quelque portion d'un domaine, cette nécessité, du moins, doit être évidente et reconnue dans des formes solennelles; mais, sous aucun prétexte, l'Etat ne peut dépouiller un citoyen de ses biens pour les attribuer à quelque autre. C'est déjà trop que dans l'impôt s'accuse si gravement la disproportion des charges individuelles et des services sociaux. Que les associations deviennent trop riches, que la main-morte s'accroisse au point de compromettre la vie économique et la sécurité de l'Etat, c'est un péril auquel sous aucun régime, la puissance publique ne doit rester indifférente. On ne saurait lui refuser le droit d'y parer. Dans quelle mesure? Cette fois encore, les circonstances décideront.

## VIII

La propriété est une assurance, non point contre tous les risques de l'existence, mais contre les atteintes immédiates de la misère. L'immense foule des pauvres vit dans l'angoisse du malheur, n'ayant d'autre espérance que l'incertaine charité des administrations publiques ou de personnes bienfaisantes. La coopération sociale n'a pas mis l'homme à l'abri de la misère. Pendant de longs siècles de vie simple, aux temps où la famille, formant une société complète, suffisait elle-même à tous ses besoins, aux temps où les tribus nomades au jour le jour cueillaient les fruits d'une terre jeune, qui se donnait toute entière à

tous, nul n'était riche, mais la pauvreté était inconnue. Quand la planète se fut peuplée, quand les hommes se furent resserrés dans des contrées étroites, quand l'industrie eut compliqué la vie, la misère s'installa au milieu d'eux, frappant des familles, des tribus, des classes entières de malheureux. L'empire romain, quand le peuple criait famine, lui donnait du blé et des jeux ; l'Etat s'était fait le nourricier des misérables et l'amuseur public. Le monde chrétien, pour réparer les maux de la misère, a d'abord inventé une vertu, la charité, l'a exaltée, l'a pratiquée ; avec la pompe des rites, avec les belles légendes des saints, qui par la douleur égalent presqu'à son Dieu l'homme infirme et méchant, par de suaves espérances le christianisme a endormi la souffrance humaine. Réveillée au bruit des querelles des dogmes et de la science, elle s'est révoltée contre la maternelle parole qui l'avait assoupie, et, sans doute, c'est de ce mépris de la chair que s'irrite surtout aujourd'hui contre l'Église la colère d'une foule affamée de plaisirs.

Pour l'individualiste, comme pour le communiste, la misère fait la honte d'une société. L'individualité humaine ne sera libérée que par la sécurité. Pour nous, comme pour les socialistes, une société éclairée doit et peut abolir, non certes la douleur, mais les cruautés matérielles de la vie. Aucune de ces cruautés n'est irrémédiable. L'assistance doit être universelle, promise à toutes les misères et à tous les misérables.

Mais concilier cette obligation avec le respect de la liberté individuelle, est-ce possible ? Nous le croyons fermement.

Sans doute, le problème n'a point encore été résolu. Le trait dominant de la philanthropie moderne, c'est l'incohérence de ses méthodes. Concours des autorités publiques, intervention croissante de la loi qui de plus en plus engage les contribuables, institutions charitables, religieuses et laïques, dévouements privés, assurances volontaires, mille efforts s'accumulent, et se contrarient plutôt qu'ils ne se combinent ; la prévoyance s'endort, parce qu'elle compte sur des secours étrangers ; la charité se fait avare, parce qu'elle se repose sur la vigilance de l'autorité. On n'ose dire que pour certains besoins les ressources surabondent ; pour la plupart elles manquent sûrement. La société n'assurera un secours à toutes les misères que par un système très simple et très économique à la fois.

Enumérer tous les périls de la vie, on n'y saurait songer, et c'est en effet pourquoi l'assistance doit être exercée par

un organisme élémentaire, dont l'action atteigne partout.

Si grande est la faiblesse humaine que tous à quelque moment nous eûmes, et nous aurons encore besoin de secours et de charité. Le premier vagissement de l'enfant est un appel au secours. L'enfant a d'abord besoin de lait et d'amour. Plus tard il aura besoin de l'éducation morale qui fera de lui un individu, de l'instruction technique qui lui donnera un métier, du pain et la liberté.

La femme qui l'a porté, qui l'allaite et l'élève, a besoin aussi d'être aimée, protégée, nourrie, libérée d'un labeur abusif, qui ruinerait la santé de la mère et la vie de l'enfant.

Grossesses, couches, maladies, tant de femmes, sont d'éternelles malades, contraintes pourtant à un effort sans mesure! Femmes, enfants, vieillards, — et les hommes mûrs comme eux, — doivent être secourus dans les maladies et les accidents.

Veuve, la femme aura besoin d'assistance.

La vieillesse est une autre débilité; comme l'enfance, elle a besoin d'appui, de sécurité.

Il faut enfin que l'homme qui veut travailler soit assuré de trouver du travail et du pain pour les siens; qu'il reçoive, du moins, quelque secours, s'il est l'involontaire victime d'un chômage forcé.

Par deux moyens la lutte peut-être engagée contre la misère : par la prévoyance, sous forme d'assurance mutuelle ou sous toute autre forme, — par l'assistance, c'est-à-dire par la charité, volontaire ou forcée. Il y a trois manières d'employer ces moyens, trois méthodes de combat; la liberté, la contrainte légale, l'organisation administrative.

La prévoyance consiste à réserver une part, superflue ou nécessaire, de son revenu pour les risques inconnus de l'avenir; économies qu'on cache dans un bas de laine, qu'on porte à la caisse d'épargne, à une compagnie d'assurances, à une société mutuelle d'assurance ou de secours.

Les moralistes ont fait de l'épargne une vertu. Si la prudence est louable, la témérité ne l'est, sans doute, pas moins, et l'épargne a été trop recommandée. Que les fonds dorment dans leur cachette, autant d'argent perdu, qui, en circulant, aurait sollicité le travail, créé d'autres richesses; confiés à des caisses qui n'ont pas la liberté ou n'osent prendre la responsabilité de les faire fructifier, ils restent encore à peu près sans emploi. L'épargne décourage l'initiative de l'individu par une sécurité trop chèrement achetée; elle en tarit les ressources, en immobilisant le capital épargné (115).

La prévoyance n'est, d'ailleurs, qu'à l'usage des riches. Sur quoi les misérables rogneraient-ils une épargne? Un enfant, un fou, un malade ne peuvent s'assurer.

En épargnant, on s'appauvrit, d'autant plus qu'on s'assure contre plus de risques. L'homme qui saurait tout prévoir se désespérerait de ne pouvoir s'assurer contre tant de malheurs. (Quelles fortunes couvriraient un infini de risques?) Heureusement on ne prévoit pas tout; mais c'est un gros grief contre la prévoyance qu'elle nous laisse sans secours dans des périls d'autant plus redoutables qu'ils demeurent mystérieux.

L'assurance est un pari; quelle angoisse de jouer sur un coup de dés une mise si péniblement épargnée! tout perdre après tant d'efforts! (116). Je ne sais si, au fond, ce jeu est parfaitement moral.

Mais j'ose affirmer qu'en réduisant l'homme à une vie médiocre et sans plaisirs la prévoyance lui cause un aussi grave tort que l'accident possible, dont il pourrait encore par ses efforts conjurer les douleurs (117).

La prévoyance humaine, impliquant toujours une large part d'imprévision, laisse un grand rôle à la charité. Celle-ci a cet avantage qu'elle est prête pour toutes les sortes de secours, qu'elle seule, si elle était assez généreuse, tarirait toute misère. Mais comment s'en remettre à une passion mobile comme tous les mouvements du cœur? La charité est affaire de morale. L'assistance obligatoire implique l'altruisme légal, une morale officielle de sacrifice, un idéal d'Etat, que l'individualisme ni le scepticisme n'admettent. La charité n'est pas un devoir, mais, si je puis dire, une fonction. La morale individualiste propose le sacrifice à tous ceux qui n'attendent et ne désirent désormais nulle joie égoïste; elle ouvre, au seuil de la vie égoïste d'ambition ou de plaisir, un âge d'abnégation active et de dévouement sans réserves. (Qui sait si l'âme n'atteindra point là, dans la quiétude absolude, la suprême joie?) Mais seront-ils assez nombreux, les altruistes volontaires, pour venir en aide à tous les égoïsmes malheureux?

Peut-être enfin ne faut-il point que ceux-ci s'accoutument à toujours compter sur une assistance étrangère. Leur énergie s'affaisserait, et le sens même de la dignité personnelle s'avilirait.

La méthode d'absolue liberté autorise à la fois l'assurance, le secours mutuel, la charité volontaire, l'épargne, l'imprévoyance. Résultats : insuffisance et incohérence des moyens.

La méthode de contrainte légale — assurance obligatoire ou charité forcée — met en conflit l'espoir des faibles, qui veulent vivre, et le droit des forts qui, armés pour la lutte, prétendent jouir de leur force. Elle pose l'un des plus délicats problèmes de l'organisation sociale ; faut-il aider les faibles? (Ils invoquent la morale, la justice, la pitié). Faut-il n'aider que les forts? (Ils sont les soutiens nécessaires de la société, et ses bienfaiteurs.)

L'obligation se peut justifier par ce motif qu'à vrai dire elle constitue une assurance mutuelle : tous, les plus forts mêmes d'entre nous, nous courons le risque de devenir misérables ; nous l'avons été toute une longue et impuissante enfance ; en condamnant les faibles, nous consentons en quelque mesure à notre propre misère.

Est-ce une raison décisive ? Et ce prétexte d'assurance réciproque emporte-t-il un droit égal pour tous aux secours forcés de la société ? Est-il juste (s il est permis d'invoquer en pareille matière les obscurs principes d'une justice idéale ?) est-il sage de sacrifier les forts et les bons aux inutiles et aux indignes ? Les faibles ne valent les forts que devant une morale de pitié et d'amour ; mais les paresseux, les prodigues, les débauchés, les criminels, la morale leur accordera-t-elle la même valeur ? De quel droit dépouiller pour eux les forts ? — Si la justice dans l'ordre social a un sens, nous dirons que c'est chose injuste, inique, de réduire les meilleurs citoyens au service des inutiles et des méchants.

L'obligation d'assistance froisse la dignité de l'assisté ; elle exclut la moralité de l'acte charitable ; elle paralyse la charité, élan du cœur, qui réglé, réfréné par la loi, s'arrête, se brise...

Qu'en peut-on attendre, d'ailleurs? Comme le dit Schopenhauer, si la loi imposait la bienfaisance, « chacun voudrait bien jouer le rôle passif, mais le rôle actif jamais ». Donner est plus doux que recevoir ? Pour l'élite mystique, sans doute ; mais non pour la masse indolente et avide.

Point de droit à la vie, qui constituerait une créance individuelle sur le corps social. Celui-ci ne doit à l'individu que la liberté ; il ne peut exiger de lui plus de sacrifices que n'en exige le salut de la liberté générale et l'existence de l'Etat. En quelle mesure la conservation des unités sociales importe-t-elle à la sécurité de l'Etat ? Voilà toute la question.

Les circonstances décideront si et comment la loi interviendra pour protéger l'existence des citoyens. Parmi ces

circonstances les épidémies, les maladies les plus meurtrières, la dépopulation peuvent justifier l'action de la loi (118). Mais il faut catégoriquement définir le principe de cette action ; l'intérêt de l'Etat n'est point que les faibles survivent, mais les forts, et que ceux-ci puissent exercer leur force et l'accroître. Ce ne sont ni les infirmes, ni les vieillards, que la société devra secourir, mais les enfants, les jeunes gens, forces futures, et avec eux, ces hommes faits, forces actuelles, qui, atteints par la misère et la maladie, risquent de succomber, s'ils ne sont soutenus. Voilà la raison, l'objet et la mesure de l'obligation.

Mais, devenue nécessaire au salut public, l'assistance sera-t-elle exercée sous forme d'assurance obligatoire ? La loi prescrira-t-elle des contributions et des devoirs forcés de charité, ou bien — c'est la troisième méthode — l'Etat lui-même distribuera-t-il les secours, entretiendra-t-il les assistés dans des établissements hospitaliers ?

Par des faveurs, des subventions, il aiderait les forts; par son exemple il inviterait les associations à les soutenir ; par des secours il faciliterait l'éducation des familles nombreuses, se chargerait lui-même des enfants, — au risque d'encourager la prostitution.

Multiplierait-il les institutions d'assistance ? Il dispenserait les heureux de songer aux malheureux ; plutôt qu'approcher ceux-ci, ceux-là volontiers paieraient encore quelque autre pesant impôt.

Mais qui n'a déploré les habitudes de l'assistance officielle, si procédurière, si lente, si dénuée de vraie sympathie pour les misérables? Et je ne parle ni des gaspillages, ni des ressources absorbées par une administration immense.

L'Etat peut, par la loi, rendre obligatoire l'assurance et la charité, il peut de ces devoirs légaux surveiller l'exécution. Lui-même n'est point fait pour assister les citoyens de ses secours et de ses soins. Autre est sa fonction.

Ni assistance administrative, ni assurance obligatoire et charité contrainte, ni cependant liberté absolue, si par liberté on entend le droit de méconnaître le devoir primaire de toute morale.

La morale et la liberté, voilà les principes de la lutte contre la misère.

La morale que nous avons définie donne pour cette guerre une armée à la société, lorsqu'elle appelle au sacrifice les désabusés, les blessés de la vie, et tous ces altruistes, nés saints, qu'exalte un mystique amour des hommes. Mais

elle donne bien plus encore, le peuple entier des citoyens, lorsque, reprenant la prescription élémentaire de la morale universelle, elle ordonne au père de nourrir sa femme, ses enfants, aux enfants de secourir leurs parents, aux frères de s'entr'aider. Dans cette obligation réside le principe de l'organisation la plus complète et la plus libérale à la fois de l'assistance nécessaire.

En sanctionnant la première prescription de toute morale, l'Etat ne portera aucune atteinte à la liberté.

Que fera la loi ? Elle formulera d'abord et sanctionnera le devoir mutuel d'assistance des pères, des époux, des frères, des enfants. La première institution d'assistance, c'est la famille.

Mais quelle famille peut affirmer qu'en tout temps elle sera en mesure d'assister tous les siens ? que les majeurs s'assurent contre les risques de la vie, ou de gaîté de cœur préfèrent les courir, c'est leur affaire, et la loi ne doit pour eux-mêmes rien exiger d'eux. Mais les enfants ? Il faut que les parents leur assurent la nourriture et l'éducation, après eux, s'ils manquent, eux présents, s'ils ne peuvent. Ici la loi interviendra encore. Nous proposons ce système : l'autorité publique invitera et, au besoin, contraindra les pères de famille à contracter pour leurs enfants en toute liberté, mais dans des conditions sérieuses, une assurance générale jusqu'à leur majorité. Au besoin, elle les réunira d'office en groupes d'assistance, dont eux-mêmes rédigeront librement les statuts, sous la seule obligation d'un engagement réciproque et sans réserves d'assister en tous cas de misère, avec les orphelins, les enfants qu'une famille misérable ne pourrait plus nourrir ou élever.

Les enfants abandonnés (il n'y aura guère d'abandons dans une société où le mariage sera universalisé), seront confiés par l'Etat à des personnes bienfaisantes où à des associations charitables, ou d'office, moyennant indemnité, à un groupe légal d'assistance.

Majeurs le jeune homme, la jeune fille, continueront l'assurance souscrite pour eux à leur naissance, la rompront, s'assureront ailleurs, ou autrement (119). La loi respectera dans tout individu le droit de disposer de sa personne ; en saine morale la société ne devra rien à son imprévoyance. Contre celle-ci il n'est d'efficace, après l'éducation, que l'expérience. Le meilleur service qu'on puisse rendre aux hommes n'est pas de les assister, mais de les instruire.

J'ai parlé d'assistance, de prévoyance ? Expliquons-nous. J'ai signalé les méfaits d'une épargne qui n'a point pour

but un effort nouveau, une création de richesses. La grosse erreur de nos systèmes de prévoyance, c'est d'exiger de l'individu un sacrifice inutile, impossible, et qui décourage de prévoir et d'espérer. Certes, la loi ne doit interdire aucun procédé d'assurance, et toutes les sociétés mutuelles aussi bien que les compagnies par actions peuvent subsister. Mais il est un système beaucoup plus aisé d'assurance, celui-même que la loi imposera, au besoin, aux pères de famille pour la protection de l'enfance : c'est l'échange pur et simple de garanties mutuelles de secours entre les associés, système qui, généralisé, accepté par tous, hommes, femmes, vieillards, peut, doit devenir le type organique d'un régime d'universelle assistance.

Il repose sur ces principes : assistance contre la totalité des risques possibles, — substitution à la cotisation préalable en argent d'un engagement de secours proportionné aux facultés de l'assuré, et à l'assurance préventive contre un accident hypothétique de l'aide effective, en services et en soins, apportée à une misère réelle, actuelle, immédiate.

L'assurance du pauvre doit être générale, parce que le pauvre est hors d'état (le riche aussi) de se prémunir contre un assez grand nombre de risques pour obtenir pleine sécurité d'esprit. D'autre part, il ne faut pas lui demander de hasarder pour un risque imaginaire un trésor à grand' peine épargné.

L'assurance doit parer à tout, sans avances d'argent.

Ainsi deux types d'institutions d'assistance coexisteront : les sociétés à cotisations préalables et régulières qui servent en argent un capital ou des revenus fixes, — assurances de luxe pour ceux qui d'un malheur prévu veulent tirer un bon parti, (ces sociétés n'assureront qu'une ou quelques catégories de risques), — et les sociétés d'assistance mutuelle, garantissant tous les risques prévus ou imprévus, n'exigeant point de versements préablables en argent, et distribuant un minimum nécessaire de secours, — en nature, soins et services plutôt qu'en pensions et sommes d'argent. Les sociétés d'assistance universelle pourront avoir pour cadre l'assistance professionnelle : mieux vaudra cependant — une cause de misère peut-être commune à une corporation entière, à toute une industrie, — qu'elles embrassent des professions diverses. Pour assurer la promptitude et la facilité des secours, elles seront territoriales ; mais, pour éviter l'impuissance où peut les jeter une catastrophe locale, elles contracteront avec d'autres sociétés des engagements de mutuel appui. Elles

pourront aussi s'encadrer dans des associations religieuses, confessionnelles, formeront des ghildes, des familles d'élection, encerclant dans un large réseau de sympathies et d'aspirations communes les familles naturelles. Chacun, suivant ses ressources, coopérera à assister l'associé malheureux, suivant les besoins de celui-ci, suivant ses mérites aussi, car l'homme devenu misérable par sa faute n'a nul droit à la pitié.

Pourvoyant à tous les besoins, ce régime est, sans doute, le seul efficace, étant économique entre tous ; l'économie n'est-elle pas la condition du succès ?

Comme les pauvres les gens aisés, les riches mêmes devront constituer de pareilles associations, entre eux, avec les pauvres plutôt. Eux aussi courent des risques ; et si les premiers ils apportent des secours, peut-être ne seront-ils point les derniers à en demander.

Dans ces associations fraternelles, où l'amitié dissimulera le devoir d'assister, la dignité de la misère ne sera pas atteinte, le bienfait n'humiliera pas le malheureux (120).

Quel beau rôle garde à la charité ce régime d'universelle assistance ! Toute misère d'argent, toute souffrance physique s'accompagne de douleur morale ; on ne souffre jamais seul, on souffre rarement pour soi seul ; ceux qui nous aiment s'associent à nos maux, qu'aggrave si cruellement la pensée des êtres chéris. L'âme a besoin d'être secourue comme le corps, et l'amour seul la console. Celui qui nous assiste doit être notre ami.

Pour secourir un malheureux, l'homme charitable n'attendra pas l'appel de l'association ; celui qui aura voué sa vie au service de ses semblables s'inscrira de préférence à un groupe de pauvres, au milieu desquels son énergie et sa générosité trouveront un emploi direct : car la vraie charité n'est pas celle qui souhaite des lèvres à l'humanité vague un lointain bonheur, mais celle qui s'attache, s'obstine à aimer, à sauver une famille, une créature en péril. Le vrai philanthrope donnera peu d'argent aux hospices, il recueillera chez lui pour en faire un homme un enfant abandonné, pour la redresser une femme perdue, pour en faire son ami un malade désespéré.

De l'argent, s'il lui en reste à donner, il en pourra ennoblir l'usage en le confiant à un être fort, qui l'esprit plein d'un grand rêve, et le cœur prêt pour la lutte, s'irritera, lié au sol par la pauvreté, de son impuissance et du désastre de son idée.

Au philanthrope appartient aussi l'action morale. Par

l'exemple, par la parole, il combattra le vice et la haine. Il sera l'initiateur de l'universelle assistance, persuadant à tous de s'associer pour le salut de tous, organisant, dirigeant, instruisant les sociétés de secours, payant son rêve de toutes ses forces, et, mieux encore, de tout son cœur.

L'assistance mutuelle, parce qu'elle sera amicale, atténuera bien des souffrances matérielles. Aux besoins de l'enfance l'association parera sans peine, l'enfant recueilli à un foyer où déjà des frères l'attendent, sinon, à un foyer désert qu'il éclairera de sa candeur et de sa joie; à la femme enceinte, à la jeune mère elle procurera des travaux paisibles, la secourra dans ses douleurs; aux malades, aux blessés, sans se demander qui peut-être responsable de l'accident, elle trouvera vingt infirmières volontaires pour les panser, pour les bercer. Aux veuves elle assurera du travail, un appui pour leurs jeunes enfants. Aux travailleurs qui chôment, elle cherchera du travail, les secourant si elle n'en peut rien obtenir, les abandonnant, s'ils refusent le travail proposé.

L'association n'est, en principe, tenue de donner qu'un minimum nécessaire. Mais elle pourra consentir à de plus gros sacrifices, distribuer gratuitement le pain, offrir du crédit, réaliser peut-être, en se chargeant de les percevoir, la péréquation des salaires ou leur équilibration avec les besoins; peut-être encore continuer aux vieillards les revenus dont ils ont joui aux années d'activité complète, leur obtenir, au moins, certains travaux propres à leur âge et leur valant rémunération, telles les fonctions judiciaires, les arbitrages, les expertises...

Mais assurer le superflu n'est point son rôle; c'est le rôle, au contraire, des assurances à cotisations et à primes fixes.

Le système que nous venons d'esquisser est-il pratique? nous ne croyons pas qu'il existe d'autres moyens d'assurer à tous les membres de la société une garantie égale et complète contre les risques de l'existence. Il ne demande que des sacrifices nécessaires, ne soulage que des maux certains; il ne désarme pas, il n'endort pas l'initiative de l'individu, qui pour améliorer son sort conserve son épargne, et qui n'attend de l'association qu'un minimun de secours! La dignité de la conscience reste sauve; naître, c'est être également désigné pour la souffrance et la mort; nul ne rougira de recevoir d'un autre le secours que demain celui-ci eût reçu ce lui. L'association mutuelle est ouverte à tous; tous y trouvent place; en naissant ils y entrent, ne

la quittent que par un acte réfléchi de volonté. Nul système plus respectueux de la liberté, puisque l'individu à l'âge de la pleine conscience n'est pas contraint de s'associer, et que la seule obligation que la loi lui impose, celle d'assurer ses enfants, n'est que l'accomplissement, la consécration de la première des lois morales (121).

Sans doute, il n'éteint point le paupérisme, qui, dans le monde le plus savamment organisé, exterminé une heure, renaîtrait toujours par la faute des individus, mais il fait disparaître le plus grand mal du paupérisme, l'insécurité du faible et du fort.

La vie est joie et souffrance. Il n'y a qu'un fou pour prétendre exterminer la souffrance, et dans le moins mauvais des mondes une certaine résignation à la douleur reste nécessaire. Je ne sais si la crainte même de la souffrance n'est pas un bien ; combien, sans cet aiguillon, s'affaiblirait l'activité humaine, le sens profond de la vie, qui est lutte et création !

Il faut, en effet, regarder plus haut, ce n'est rien de vivre, ce n'est rien d'échapper à la souffrance, si l'on ne vit pour un grand rêve, si l'on n'a la joie et l'orgueil d'un noble effort.

Quand nous demandons à l'assistance la sécurité, n'oublions pas que l'objet réel de l'assistance, c'est la liberté, c'est-à-dire le droit pour tout homme de lever la tête, d'affirmer sa conscience, son idéal, et, pour conquérir son idéal, d'être téméraire jusqu'à la noble folie de périr pour lui. La liberté, parce qu'elle conduit à l'idéal, voilà la raison de nous entr'aider. S'il ne s'agissait que de s'emplir le ventre comme des brutes, mieux vaudrait la guerre sans merci des castes et des races, la faim et le carnage. Ceux-là peuvent périr dont les yeux ne montent pas plus haut qu'une table bien servie. Ils ne méritent point d'émouvoir l'égoïsme serein des élites qui pensent.

## IX

L'homme a besoin d'idéal, d'activité, de pain, de loisir enfin et de plaisir. Boire, manger, dormir, accomplir une tâche imposée, ce n'est pas vivre. La vie commence avec le loisir, le plaisir, la création.

Ni la loi ne doit assurer à l'homme le loisir, ni l'Etat lui procurer le plaisir. Mais, sans loisir, l'individualité ne s'affranchira pas ; sans plaisir, l'énergie lassée s'affaissera. En régime individualiste, ce double besoin, — non ce superflu, — sera satisfait (122).

Comment ? Par l'individu lui-même d'abord. Les contrats du travail en fixent la durée ; que l'individu exige la modération du travail ; l'association l'aidera à obtenir d'équitables loisirs.

Travail et loisir seront mesurés par les besoins et les facilités de la production ; le travailleur obtiendra d'autant plus de liberté que la vie sera simplifiée davantage (123) et que grâce à la science — la bonne ouvrière — la production sera devenue et plus rapide et plus abondante. Mais, en telles matières, l'Etat n'interviendra plus. Si la législation nationale n'est, en effet, ici l'expression d'un accord international, elle se heurtera à des lois économiques plus fortes qu'elle, et, si elle n'est brisée, sera violée (124).

Le plaisir ? l'individu doit le chercher lui-même aussi. Où ? A son foyer ; il y trouvera, s'il lui plaît, la joie de l'étude, les faciles plaisirs des arts domestiques ; le foyer lui réserve bien mieux encore : le bonheur, l'amour. Et s'il lui faut un horizon plus large, des plaisirs plus variés, la nature lui offrira sa splendeur, la ville des musées, des concerts, des théâtres. — L'association jouera ici un merveilleux rôle, prodiguera les enchantements de l'art ; il n'est besoin (nous l'avons dit ailleurs) de redire ici comment. La liberté fera des miracles.

## X

Pour la liberté de sa conscience, pour sa personne, pour ses biens, pour son travail, pour son bonheur, l'homme a besoin de sécurité. Garantir la sécurité individuelle, ce fut la fonction initiale de toute association (125). Police et justice demeurent les attributs essentiels de la société moderne ; la police est une sorte de justice préventive et parfois arbitraire, la justice une police répressive et légale. L'une et l'autre ont pour objet la défense de l'individu, des associations et de l'Etat, contre les violences individuelles ou collectives ; la justice a, en outre, pour tâche d'assurer l'exécution

loyale des contrats ; il y a une justice civile à côté de la justice pénale. Police et justice constituent une fonction de liberté, puisque, par elles, la société garantit le plein exercice de la liberté individuelle, en ne retenant pour elle-même que les seuls privilèges indispensables à son existence.

Il y a dans la justice autre chose qu'un principe d'ordre et de sécurité matérielle. Si toute justice est rendue au nom de la loi, la loi, en traduisant la volonté générale, n'affirme pas seulement les intérêts communs de la société, elle énonce encore les principes élémentaires d'une morale commune; ainsi la justice est l'organe de la morale. Si l'on se rappelle qu'aux âges de foi vive la morale et la loi même étaient d'institution divine, on comprendra que, résumant en elle l'effroi du ciel et la terreur du glaive séculier, la justice ait gardé si longtemps le prestige d'une Majesté. La loi a confondu, rattaché l'une à l'autre la justice morale et la justice sociale, les a appuyées sur les institutions judiciaires. Ainsi dans la justice terrestre s'est incarnée la justice absolue. Le pouvoir de requérir la force pour l'exécution des arrêts résulte de cette conception qu'en toute décision de justice réside une autorité supérieure à la force. Alors que la force ne crée rien qui ne soit sujet à la réaction de quelque autre force contraire, la justice seule accomplit une œuvre définitive, irrévocable. La justice métaphysique s'identifie avec la vérité. La justice humaine hérite d'elle un préjugé d'infaillibilité.

Ce préjugé, le scepticisme le repousse, pour plus d'une raison ; la justice absolue est une hypothèse de l'esprit humain; ses formules, ses dogmes sont d'autres hypothèses construites sur une hypothèse, toutes fragiles comme sont les constructions humaines ; et, quand elles auraient quelque solidité, quelque réalité, le juge qui s'inspire d'elles est un homme ; il se peut que son jugement ne le trompe pas, il se peut qu'il le trompe ; dans nos jugements les plus sûrs il y a toujours une part d'erreur ; ce soupçon ébranle, mine toute affirmation, toute autorité, que nous ne pouvons savoir jusqu'à quel point, ni si vraiment nous nous trompons. Qu'il doive apprécier des droits en conflit ou peser des responsabilités, la question posée devant le juge contient toujours un élément d'imprécision et de doute; le juge ne s'appuie ni sur un raisonnement mathématique, ni sur une évidence logique. Il met de lui, — de l'homme — dans tous ses jugements. Toute justice est contingente.

Notion de la justice qui dominera tout le système judiciaire de l'individualisme sceptique.

Autre point. — Le juge est un homme, le criminel est un homme aussi. Qu'un homme juge un homme, quand lui-même ne se juge point, qu'il pèse au fond d'une conscience les motifs d'un acte, qu'il mesure la responsabilité de la conscience et définisse l'importance de l'acte, qu'il évalue les circonstances qui excusent l'acte ou l'aggravent, qu'il calcule enfin, aux oscillations d'une balance clairvoyante, ce que pèse le crime, ce que doit peser le châtiment, (126), notre équité réfléchie n'accepte plus cela sans un trouble profond. La liberté suppose le libre arbitre, le libre-arbitre une âme faite d'autre substance que de chair, l'âme un Dieu, et un Dieu juste, et nous ne savons s'il existe un Dieu, et s'il serait nécessaire que ce Dieu fût juste, ni s'il existe des âmes, et s'il faudrait qu'elles fussent libres. Nous ne pouvons affirmer que la criminalité implique une responsabilité punissable.

La morale sceptique a rejeté la sanction avec la responsabilité ; la justice pénale d'un régime individualiste, fondé sur le scepticisme, cherchera donc ailleurs le principe de ses sanctions.

Constituée avant tout pour protéger la liberté individuelle, la justice sociale aura pour première attribution le contrôle de l'action administrative, contrôle d'ordre civil, s'il ne s'agit que de réparer les torts causés au citoyen par une violation de la loi ou un abus de pouvoir, contrôle d'ordre pénal, si les actes déférés au juge menacent l'ordre et la paix publique. De hautes juridictions seront constituées pour en connaître : la loi combinera les sanctions judiciaires avec les responsabilités politiques, décidera dans quel cas l'agent, dans quel cas l'Etat en supporteront les charges.

La justice civile a pour mission de résoudre les désaccords que soulève entre les individus et les associations l'exécution des lois civiles et des contrats. Son organisation, pour s'adapter aux principes du régime individualiste, sera largement modifiée. Comment le scepticisme abolit, avec toute autorité, l'autorité de la justice, nous l'avons indiqué.

La doctrine individualiste substitue dans la plus large mesure le contrat à la loi ; elle individualise, si l'on peut dire, le droit civil, en autorisant, en recommandant l'organisation du statut individuel.

On sait combien peu équitable est l'application stricte de la loi ; mais combien aussi elle est difficile ! Tout langage est imparfait et toute loi dit plus ou moins, autre chose par-

fois qu'elle ne veut dire; elle est obscure, parce que le législateur n'aperçoit pas toujours toute la logique de sa pensée; elle est incomplète ou abusive, parce qu'il ne peut ni prévoir tous les conflits possibles de droits, ni calculer toutes les conséquences de la loi. La justice descendra donc de sa sphère supra-terrestre, se fera modeste et humaine.

A tous elle ouvrira ses prétoires, parlera une langue intelligible; les procédures simplifiées, et ses prétendus auxiliaires exclus du Palais, elle sera gratuite; tout individu pourra faire juger sa cause, après l'avoir, s'il lui plaît, lui-même et seul défendue. L'appareil solennel dont s'entoure depuis tant de siècles la justice s'explique, comme la pompe religieuse, par la difficulté d'imposer aux foules serviles le respect de ses arrêts; en régime individualiste, toute autorité dérivant d'un contrat, la justice n'aura pas besoin de tant d'apprêts et de solennité; j'incline à croire qu'elle se cachera plutôt, comme honteuse de sa double besogne d'achever les procès de la cupidité et de la mauvaise foi et de châtier par la force les instincts pervers de la nature humaine.

C'est dire que la justice civile, au moins, deviendra presque partout arbitrale. Choisis par les parties, les arbitres, de leur aveu même, s'inspireront moins de la lettre des textes que de l'équité, de la morale et de la charité; ne se plaisant pas plus qu'elles aux argumentations subtiles, ils ne chercheront pas les solutions élégantes, mais, discutant avec les parties elles-mêmes les raisons, formulées ou secrètes, de leurs débats, ils rendront des décisions fondées sur leurs intérêts réels, et qui les réconcilieront.

L'arbitrage pourra-t-il se substituer entièrement aux formes rigoureuses de la justice civile? Non, sans doute; on ne peut nier l'empire qu'exercent sur l'âme humaine le sens et la volonté du droit; l'illusion du droit absolu est sans doute invincible; et dans tels cas les adversaires ne se contenteront pas d'une décision de conciliation et d'équité; ils voudront, exigeront leur droit, et, pour dire le droit, il faudra encore et toujours des juges experts en lois, des avocats illustres, des audiences solennelles et des décisions d'une impitoyable logique.

Le juge ne doit point statuer en équité, mais en droit. Les magistrats qui, sous prétexte de la réconcilier avec le droit, violent délibérément la loi, commettent une forfaiture. Il n'est permis à personne de violer la loi, parce qu'elle est la garantie de tous contre l'arbitraire, — et au juge moins qu'à personne, parce que c'est surtout devant lui

que cette garantie est nécessaire. L'équité peut devenir un déni de justice. C'est la lettre même de la loi que le juge doit appliquer, parce que c'est sur la lettre qu'a dû se régler la conduite des parties; et il ne faut en appeler de la lettre à l'esprit de la loi que si l'interprétation littérale implique une solution absurde ou inique, parce qu'on peut assurer que, si le législateur a mal formulé sa pensée, il n'a voulu ni être absurde, ni être inique.

Comme la loi, tout citoyen doit respecter les arrêts de la justice, organe de la loi. En respectant la justice, c'est la loi même qu'il respecte en elle. En s'engageant à respecter la loi, il s'est en même temps engagé à respecter la justice.

Qu'un citoyen viole la loi, qu'il lèse le droit, garanti par la loi, d'un citoyen, qu'il attente à l'ordre public et à la sureté de l'Etat, il se place sous le coup d'une sanction pénale. De même sera atteinte par la répression judiciaire l'association qui viole la loi ou la paix publique, ou le droit d'un citoyen, ce citoyen fut-il l'un des associés. La justice pénale protège à la fois la vie de l'individu, ses biens, et l'existence de la société.

Plusieurs écoles sont en conflit: l'une, issue du spiritualisme, — c'est l'école traditionnelle des criminalistes, — s'appuie sur l'hypothèse de la responsabilité personnelle, veut que la peine s'égale au crime, et, par je ne sais quelle inconsciente fidélité au principe de l'épreuve et du duel judiciaires, associant la Divinité à l'œuvre de la justice, confie aux juges la charge de décider, de mesurer les responsabilités (127).

Une école de physiologistes découvre dans les organes mêmes du coupable, dans les maladies, la mentalité et les habitudes de ses ancêtres, le secret de ses fautes, admet une responsabilité complète, une responsabilité atténuée, et pour certains coupables l'irresponsabilité absolue. Plus hardis de nombreux physiologistes, considérant l'homme comme une simple machine, rejettent de façon absolue l'idée de responsabilité. Une école de philanthropes les rejoint, qui attribue à la société même la responsabilité de tous les crimes individuels, parce qu'elle n'a su ni assurer aux coupables la sécurité de l'existence, ni les arracher à un milieu dépravateur, ni leur donner l'éducation qui eût fait d'eux d'honnêtes gens.

Entre toutes ces écoles, le sceptique n'adhèrera pas plus à l'hypothèse radicale de la physiologie qu'à l'hypothèse spiritualiste. Mais du doute il fera profiter le coupable (ne doit-il pas au doute sa propre autonomie?) et d'autant plus

résolument qu'il refuse aux juges, — parce qu'ils sont des hommes, — l'infaillible pouvoir de sonder les cœurs et de peser les fautes. Nous avons posé l'irresponsabilité morale à la base de l'institution judiciaire.

Quelles en seront les conséquences ?

Résumons-les en deux lignes ; la répression aura un triple objet : la sécurité de la société, la réparation du dommage, et l'amendement du condamné.

Tout d'abord, qu'on ne croie plus que les crimes s'expient ; la société, incompétente pour punir, ne tire pas vengeance des crimes, n'ayant nul droit de se venger ; le mot de vindicte publique, ressouvenir du talion primitif, n'a pas de sens. Sanctions et peines ne sont pas des châtiments. La répression se justifie par le besoin qu'a la société de se défendre et par le devoir de défendre les individus. Toute pénalité a un caractère défensif, disons mieux : utilitaire. La justice pénale, en effet, en assurant la sécurité commune, s'efforcera d'obtenir la réparation effective du préjudice causé, que ne paie aucunement une peine afflictive. La peine la plus générale a de tout temps consisté à priver les criminels de leur liberté, et cette peine persistera, dans un nouveau régime pénal, parce que l'unique moyen, hormis la mort, de mettre un scélérat hors d'état de nuire, c'est de l'enfermer. La détention se justifie, d'ailleurs, par une raison plus abstraite et plus haute. Le criminel n'a pas su respecter la liberté d'autrui ; il a méconnu le principe de sa propre liberté, s'est rendu indigne d'être libre, et ne peut revendiquer l'inviolabilité de son droit contre la société qui lui en retire l'usage.

Mais c'est chose grave de confisquer la liberté d'un homme. La société ne peut pas l'enfermer pour jamais. En suspendant la liberté d'un indigne, la société s'engage à la lui rendre dès qu'il en redeviendra digne. Elle se doit à elle-même d'encourager, d'aider le criminel à s'amender, à mériter de reprendre son rang au milieu des citoyens indépendants et autonomes (128).

Dès qu'il ne s'agit plus d'expiation, mais de sécurité, la liberté individuelle devient plus respectable encore. La condamnation du coupable n'offre plus un intérêt moral, mais seulement un intérêt utilitaire, et l'utilité n'a pas les mêmes droits que la morale.

Le coupable a des droits, combien plus l'accusé ! Chez nous la loi autorise le juge à suspendre avant tout jugement la liberté du premier venu sur le plus léger soupçon, sur la plus absurde calomnie. L'innocent peut être détenu en

prison préventive pendant de longs mois, pendant des années; il peut, sans recours, sans réparation, être ruiné dans ses biens, frappé dans ses affections, atteint dans son honneur, que l'acquittement ne lavera pas, car presque toujours l'acquittement ne constatera qu'un défaut de preuves. Voici un attentat sans nom au droit de la personne. La torture était plus brutale que la prison préventive, elle n'avait pas de pires effets. C'est une honte que le devoir de répression puisse dégénérer en une pareille oppression. La loi qui permet au juge de confisquer sans forfaiture la liberté des bons citoyens est une loi terrible, disons le mot: c'est une loi inique; car c'est une iniquité de supposer que le juge ne sera jamais indolent, distrait ou abusé; c'est une iniquité, cette présomption d'infaillibilité qui érige une conscience humaine en souveraine arbitre des biens, de la liberté, de l'honneur, de la conscience d'un honnête homme. Mieux vaut cent fois une répression énervée qu'une justice aussi redoutable à l'innocent.

Une philosophie spiritualiste peut se résigner à l'erreur du juge; Dieu la réparera. Un sceptique attentif n'en prendra pas son parti. L'homme n'a que sa vie, c'est-à-dire sa liberté; résolûment formulons cette conclusion : Il faut abolir la prison préventive. La justice n'y perdra rien (129).

Si l'erreur est grave qui retient en détention préventive l'homme qu'un acquittement rendra pur, mais non point intact, à la société, combien plus grave l'erreur du juge qui condamne l'innocent!

Un certain fatalisme consent à l'erreur judiciaire, la range parmi les risques sociaux irréparables. L'individualiste n'en peut prendre son parti. La société doit réparer et les erreurs de jugement et les erreurs d'inculpation.

Nous pouvons tracer maintenant les traits généraux d'un système pénal individualiste. La justice doit être en constante harmonie avec les principes philosophiques auxquels elle emprunte son prestige et son existence même. Elle distinguera donc d'abord parmi les prévenus coupables de crimes ou de délits ceux dont la liberté constitue un danger permanent pour le corps social, pour les propriétés, pour les personnes, et qui devront être retranchés de la société, — et ceux que leur antécédents et leur mentalité permettent de croire encore inoffensifs; ceux-ci resteront libres. Le Code ne graduera pas les peines, ni leur durée; les condamnés dangereux seront remis à l'administration qui, non pas suivant la gravité de leur faute, mais suivant leurs aptitudes, les emploiera aux tâches les moins recher-

chées, aux besognes rebutantes et périlleuses, par exemple aux travaux de défrichement et d'assainissement du domaine colonial, auxquels c'est une injuste cruauté d'occuper de braves ouvriers ou d'honnêtes soldats (130). La remise à l'administration sera prononcée non point pour un temps proportionné à la responsabilité présumée du criminel, mais pour une durée illimitée; elle prendra fin, lorsque le condamné aura donné à l'administration des preuves indiscutables d'amendement, et il pourra à cet égard être tenu grand compte d'actes utiles de dévouement, comme d'offrir sa vie aux risques d'expériences scientifiques (131). Cette forme de sacrifice ne sera-t-elle pas la meilleure réparation à accorder à la société outragée?

Le second caractère de la justice pénale sera d'être réparatrice : Le jugement assurera le paiement aux victimes d'indemnités prélevées sur les salaires des coupables laissés en liberté aussi bien que des condamnés remis à l'administration. Il est inadmissible que l'Etat perçoive et des amendes et la plus grosse part des bénéfices accumulés par le travail des condamnés, alors que les individus lésés dans leurs biens ou leurs personnes n'obtiennent guère pour réparation que le plaisir incertain d'une inutile vengeance. La dette née d'un délit ou d'un crime ne doit pas même s'éteindre par la libération du condamné. Il faut qu'elle soit intégralement acquittée. Si le droit de juger est légitime, c'est que, en violant la loi et en lésant le droit d'autrui, le criminel renonce lui-même au principe de son droit. Mais il le reconquiert, lorsqu'il redevient un être moral, et la société perd alors le droit de le frapper.

Elle n'a pas, l'ayant jugé et privé de sa liberté, le droit de négliger son amendement moral. Il faut donc que la prison soit en même temps une école, et elle sera, en effet, une école efficace, dès que l'enseignement moral s'illuminera d'une espérance. L'homme ne serait pas respectable à l'homme, si la conscience du plus infâme criminel n'était capable de se redresser; la raison du droit égal de tous à la liberté, c'est l'aptitude universelle des consciences humaines à s'élever un jour au plus noble idéal, à la plus haute volonté morale. Mais la force du malade guéri chancellera longtemps. La volonté du libéré a besoin de soutien; pour écarter de lui les tentations trop connues de la misère, l'administration devra s'assurer qu'au moment où il recouvre la liberté, le condamné amendé trouvera des moyens d'existence et pourra oublier sa honte, implacable conseillère du mal.

# CHAPITRE VIII

## LA LIBÉRATION DE L'INDIVIDU

Ni monarchie, ni oligarchie, ni démocratie souveraine; mais une République d'individus indépendants et d'associations libres. Plus de dogmes, point de contrainte, les seules lois nécessaires. Le scepticisme soumet à la conscience, dernière et unique souveraine du monde, l'autorité des dieux, des princes et des peuples. Au principe politique de l'association, l'autorité, il substitue ce principe moral, le droit de la conscience. Subordonnée à la conscience, la politique n'est plus que l'un des problèmes de la morale. L'anarchie apporte un corollaire politique à l'autonomie. Chimérique, parce que l'homme est faible et ne peut subsister solitaire, l'anarchie se mue en coopération volontaire; l'association forcée fait place à l'association libre; la société n'existe plus pour elle-même, mais pour l'individu; toute force sociale fournit un instrument à l'autonomie individuelle.

L'autonomie, entière dans le domaine de la conscience, limitée dans le domaine de la vie pratique par les mutuelles exigences de la coopération, trouve sa garantie dans le droit politique. Seul, aussi longtemps qu'il peut se soutenir seul, l'individu marche vers son idéal.

S'il a besoin de secours et s'associe à d'autres citoyens, l'association respectera, du moins, son indépendance. L'association libre, dans une société individualiste, sera l'agent régulier des réformes sociales et de l'évolution des idées.

L'autocratie des rois et des majorités abolie, l'Etat, accomplissant sa tâche libératrice, s'abolira lui-même. Par une série de contrats se reconstituera la société nationale. La nation, mais non l'organisme social. La société individualiste, composée de millions d'organismes, — individus

et associations, — elle-même demeurera, si l'on peut dire, amorphe. La multiplication des organismes, voilà le sens du progrès social. Toute force est dans l'individu, parce que toute force est dans l'atome; combinaison d'atomes ou combinaison d'individus, une association ne vaut que ce que valent ses unités constitutives. De cette poussière humaine se lève et fleurit l'idéal. L'atome social, conservant dans la société sa pleine autonomie, ou s'associant librement, le gouvernement direct, par l'action personnelle ou par la libre coopération, se réalise sous les formes les plus hardies, et les plus complètes.

La société individualiste, fondée sur le principe d'égale et intégrale liberté, consacrera l'inégalité de fait et l'autorité morale d'une élite. Toute société a besoin d'hommes exceptionnels. Il y a trois classes d'hommes : les créateurs d'idéal, savants, philosophes, artistes, — les agents de l'idéal, professeurs, législateurs, administrateurs, — et la foule qui, en suivant ceux-là, en réalité obéit à ceux-ci, (car tout gouvernement, s'il échappe à la direction inconsciente de la foule, est gouverné lui-même par une phalange de penseurs.)

Mais la hiérarchie forcée des institutions traditionnelles devient une hiérarchie mutuelle et volontaire. L'autorité prétend avec des lois absolues créer une harmonie durable. Mais, à côté d'elles, tout vibre et les accords deviennent dissonnants. L'harmonie réelle, suite éternellement mobile d'accords changeants, résultera du libre jeu des intérêts autonomes (132).

Comment l'individu sera-t-il libéré? Comment se réalisera l'ordre individualiste?

D'un passé connu conclurons-nous l'avenir? Mais l'histoire ne nous raconte aucune civilisation individualiste. La méthode sceptique, d'ailleurs, renonce à l'expérience de l'histoire. La transformation d'une société suppose logiquement trois choses : qu'entre ses principes constitutifs, également sujets à conflits, mais inégalement nécessaires, la société a, sinon exercé un choix, du moins établi une hiérarchie; — qu'elle s'est orientée vers un idéal commun; — qu'enfin l'éducation sociale est achevée.

Celle-ci d'abord demande du temps (133). Par la hiérarchie des principes, qui détermine l'ordre des problèmes sociaux, les conflits politiques sont évités, la direction des efforts communs réglée, l'ordre et la paix assurés, les périls de l'âge d'éducation atténués.

L'individu n'existe que par l'idéal. Une société a besoin

aussi d'un idéal commun. Proclamez, instituez, exigez la liberté! Vous n'avez rien fait encore que délivrer l'homme du passé.

L'essentiel reste à accomplir. La liberté n'est qu'une méthode : pour objet elle a l'idéal.

Etablir la hiérarchie des principes dans un volume déjà si long, nous n'y pouvons songer; le problème mérite un sérieux examen (134). Pour définir les principes de l'éducation sociale nous avons aussi besoin de crédit; mais dès à présent nous devons essayer de déterminer l'orientation nécessaire de la pensée sceptique et d'esquisser à larges traits l'idéal prochain des consciences libérées.

# TROISIÈME PARTIE

---

## LA BEAUTÉ

# CHAPITRE I

## L'ORIENTATION ESTHÉTIQUE

### I

Le scepticisme a aboli les dogmes, le principe d'autorité, brisé les liens traditionnels de la conscience. Du même coup il a renversé toute souveraineté politique, et, affranchissant l'individu, institué l'autonomie personnelle, créé le droit.

Qu'est-ce donc que le droit? un simple instrument. Qu'est-ce que l'autonomie? une méthode. Où est le but?

La libération de l'esprit fut la première étape de la vie libre. La dernière étape conduit à l'idéal.

Ce qu'embrasse l'idéal, nous l'avons dit, c'est d'abord un système personnel de croyances, de certitudes, de conceptions et de volontés morales, de vie pratique enfin. Mais l'idéal a un autre aspect : l'individu vit en société, il est lié à ses semblables par l'intérêt, et aussi par la sympathie; il ne peut ni réaliser son rêve hors d'une société d'une organisation déterminée, ni se défendre de rêver pour les hommes la vie qu'il rêve pour lui-même.

Il conçoit donc un idéal social et celui-ci se lie à son idéal personnel.

L'idéal est autonome. Nous avons montré qu'il y a contradiction dans l'idée d'un idéal imposé. Hors la foi spontanée, pas d'idéal; l'autorité qui l'impose en réalité le confisque.

Le régime individualiste fondé sur le scepticisme auto-

rise donc toutes les conceptions de l'idéal. Alors que toutes les sociétés historiques ont été gouvernées par un principe — métaphysique ou religieux, — dans tous les cas absolu, — l'individualisme admet la légitimité de tout idéal libre; l'essence de la liberté, c'est la coexistence, la concurrence, la guerre aussi bien que la fraternité des doctrines.

Soyons chrétiens! soyons positivistes, altruistes ou égoïstes! Le droit de croire s'égale au devoir de choisir.

Il faut choisir. En assurant à la conscience affranchie le droit de déterminer seule son idéal, les théories individualistes ne lui interdisent qu'une solution : c'est d'abdiquer la charge de ce choix. Le devoir de respecter l'idéal d'autrui serait inintelligible, s'il n'avait pour contre-partie le respect de l'idéal dans notre propre conscience; à cet égard, l'autonomie est une obligation impérative de la morale; nous devons orienter nous-mêmes notre vie; l'idéal est un devoir.

Quand nous voudrions y renoncer, nous ne le pourrions pas. Le droit subsiste aussi longtemps que la conscience; l'idéal que je porte en moi avec la flamme de la vie, je ne pourrais, sans éteindre avec lui ma vie, m'en dépouiller. Je ne puis vivre sans penser, désirer et vouloir. En tout homme il y a un poète qui rêve sa vie ; agir, c'est accomplir son rêve, vivre son idéal.

Si l'homme, contrarié par la nature et par les hommes, ne réalise pas toute son espérance, il gouverne cependant seul sa destinée, parce que seul il gouverne son âme. L'étoile sur laquelle il se guide reste fixe au zénith par delà les orages terrestres ; contre l'idéal toute puissance se brise. L'idéal est un pouvoir ; il est en définitive l'unique pouvoir de l'homme au sein de la réalité ennemie.

Universel comme la vie, l'idéal forme le corollaire de la Force; la persistance de la Force dans le monde physique a pour équivalent dans le monde moral la persistance de l'idéal.

Où est le pouvoir il y a responsabilité. L'individu est responsable de son idéal, non seulement parce qu'il est responsable devant lui-même de sa vie, mais surtout parce que dans l'existence sociale tout homme est un exemple. Nulle tâche plus grave que le choix de l'idéal; si c'est là un droit incorruptible, c'est aussi le plus saint — et peut-être le plus difficile — des devoirs.

L'élite directrice est responsable de la conscience populaire. Nous avons tracé la mission des sceptiques, — et, pour retrouver l'idéal, défini une méthode. Il nous faut

montrer maintenant comment, entre dix conceptions de l'idéal, une seule dérive logiquement du principe de liberté. Nous montrerons ensuite que dans cette conception les conditions constitutives de l'idéal absolu sont réalisées ; et le lecteur alors jugera si vraiment elle vaut mieux que la science, et peut suppléer la religion défaillante.

## II

La conscience autonome ne s'orientera pas vers la force, parce que la force, cessant d'être un moyen pour devenir un but, tendra nécessairement à l'autocratie, gouvernera les consciences, opprimera les individus.

Elle ne s'orientera pas vers la science, parce que fût-elle la vérité (et le scepticisme nie cela), la science, comme la religion et la force, c'est encore l'autorité.

Elle ne s'orientera pas vers l'amour, parce que dans l'amour l'individualité le plus souvent abdique, et que nous n'avons pas le droit de renoncer à nous-mêmes, sans avoir tenté d'abord de dégager et d'exalter notre individualité.

Elle ne s'orientera pas vers la justice, car pour se dire juste il faut d'abord posséder une définition irrévocable de la justice, et qu'une telle définition n'existe ni ne peut exister.

Elle ne poursuivra pas davantage le bonheur, car le bonheur déçoit qui le cherche, et se rencontre par hasard sur la route de l'idéal.

L'idéal des sceptiques sera un idéal esthétique. — Pourquoi ?

Entre plusieurs raisons décisives, il en est une fondamentale. Par le principe même de la méthode sceptique l'idéal doit être déterminé. Le principe d'autonomie implique donc logiquement un idéal esthétique ? En voici les preuves. S'il condamne, avec la science et la religion, la servitude dogmatique, et avec la force, la justice et l'amour, qui sont encore des puissances d'oppression, que laisse donc à la conscience le principe d'autonomie ? La beauté seule.

Précisons davantage nos preuves. Sur le principe d'autorité s'appuyaient des systèmes de vérités objectives, absolues, universelles, en un mot, un ordre intellectuel. Le

principe d'autonomie détrône la vérité générale, institue à sa place la souveraineté du sentiment individuel. A l'ordre intellectuel succède l'ordre sentimental, c'est-à-dire, au sens rigoureux des termes, un ordre esthétique. Hors le doute, — d'ailleurs, toujours provisoire, — la conscience humaine ne connaît, en effet, que deux sortes de conceptions : le fait ou la fiction, — que deux états : la science, ou l'émotion esthétique, dont le degré supérieur est le sens du beau. Ainsi la liberté, par la puissance du sentiment et de la passion, annonce, prépare et consacre le règne de la Beauté.

A cette preuve toute logique rattachons une preuve déduite du principe d'autonomie. Si ce principe exclut les vérités universelles, il ne rejette point toute espèce de certitude. Il existe, au contraire, un système de certitude individuelle fondé sur le principe sentimental, étranger par conséquent à la notion de vérité, et non moins absolu pourtant que la vérité, parce qu'il repose sur deux faits : la sensation et la volonté ; la première fournit le criterium de la certitude physique, la seconde constitue la certitude morale.

Nous ne connaissons, avons-nous dit, la réalité que par les sensations de plaisir et de douleur que son contact nous cause. A vrai dire, par la sensation nous ne connaissons que nous-mêmes. Mais toute sensation éveille dans la conscience une image, une représentation de la réalité. Il y a ainsi dans une sensation agréable deux moments, deux plaisirs : l'un purement physique et à peine conscient, l'autre tout intellectuel, qui en est la mémoire, ou plutôt la légende. A celle-ci nous rattachons, comme l'effet à la cause, notre émotion. La légende qu'élabore l'esprit avec l'apport des sens, voilà la réalité. Nous connaissons ainsi la réalité, non plus par le plaisir seul, mais par cette figure esthétique, formée d'une part d'elle et d'une part de nous. Nous ne connaissons que la beauté des choses ; et peut-être cette connaissance suffit-elle, puisque la beauté, représentation de la réalité, est une qualité universelle des choses. Mais c'est une connaissance toute individuelle que j'acquiers de la réalité par les plaisirs qu'elle me donne et par la beauté que je découvre en elle. Dans cette connaissance s'affirme encore et surtout mon propre *moi*.

La certitude morale s'appuie sur la certitude physique. Mon *moi* sera le principe de ma certitude morale, et la beauté en sera le but.

Dans l'ordre moral, nous pouvons, en effet, comme dans

l'ordre physique, affirmer une certitude souveraine, et nous n'en pouvons affirmer qu'une : notre volonté. Comme le plaisir est la révélation du moi sensitif, la volonté révèle le moi agissant. La volonté procède, en définitive, du désir. Un souvenir de plaisir éveille dans l'âme le désir du plaisir ; du plaisir le plus haut naît le plus haut désir ; l'idéal n'est pas autre chose que ce suprême désir, et la volonté n'est que la mise en jeu des forces de l'être au service de l'idéal. La certitude morale se résume dans la volonté consciente d'un idéal choisi. Quel plaisir, entre tous pur, profond, inépuisable, éveillera donc en nous un désir assez fort pour s'ériger en idéal ? Nul autre, assurément, que le plaisir du Beau. Si quelqu'un en doutait jamais, l'expérience le ramènerait à cette source infinie de joies. Mais l'analyse du plaisir est décisive. Dans la jouissance physique ce que nous recherchons, en réalité, c'est bien moins la caresse des sens que la poésie de la sensation. Le parfum d'une rose évoque l'image d'une certaine rose, rouge ou pâle, violente ou frêle, d'un beau vase où dormaient des roses pareilles, du décor vert de mai où ces roses jetaient leurs notes claires, d'une jeune femme qui portait au corsage une de ces roses, et des poèmes, et des romans fleuris de roses, lus ou rêvés. Voilà quelle vision je demande à la rose. Quels paysages, quelles fictions se déroulent dans ma pensée, lorsque j'écoute la sonate *quasi una fantasia !* Certes, le plaisir de l'harmonie effleure à peine ma conscience ; je jouis seulement de ces rêves, nés d'un son, animés d'harmonies, si pressés qu'il ne me reste au plus de leur fuite splendide que le souvenir d'une émotion. Voilà quel plaisir je demande à la musique. Que demande le misérable à l'ivresse du vin, à la folie de l'alcool ? L'oubli de la réalité, un songe de vie meilleure, un instant d'hallucination esthétique, et, en un mot, un moment de beauté !

Au fond de toute sensualité germe, inconsciente d'abord, — mais elle s'éclaire par l'éducation, — une aspiration esthétique. Les sens sont les organes du Beau ; le plaisir même n'est qu'un indice pour atteindre la beauté. On a imaginé un sens complémentaire : le sens esthétique ; tous nos sens sont esthéticiens ; eux-mêmes se forment, s'affinent, deviennent plus exigeants, plus délicats, leur esthétique se perfectionne. La culture intellectuelle fait aussi l'éducation de la sensualité, et, à mesure que s'accomplit cette éducation, la conscience s'élève vers la Beauté !

Parce que, mêlée à toutes nos joies, plaisirs, amour (par elle est inspiré l'amour, à son tour créateur de beauté) elle

est de toutes nos joies la plus durable, et de tous nos plaisirs le seul qui jamais ne déçoive, la beauté, devenue le suprême désir de l'homme, deviendra ainsi l'idéal même. La certitude morale sera une volonté de beauté.

Volonté de beauté qui constitue déjà l'unique ressort de l'indolente activité du sceptique; l'idéal esthétique, c'est, en effet, le dilettantisme du sceptique, élevé à son expression définitive et comme à la pleine conscience de lui-même. Puisque, hors le plaisir, tout ment, hâtons-nous, s'écrient les poètes, hâtons-nous de jouir! Jouissons! cri de révolte de la nature humaine opprimée par la tyrannie sociale et la terreur divine; cri de revanche de la conscience affranchie enfin de la tristesse de vivre. Quel croyant, dans une heure d'angoisse, de désespérance et de tentation, ne l'a jeté au vent, cet appel à la volupté?

Le sceptique raffiné sait bien quelle volupté, entre toutes intarissable, complète, absolue, ne le trahira pas : la féconde, l'infinie beauté! Infinie, parce que tout être qui aime, souffre, pense, espère, est un créateur de beauté. Nous ne concevons quedes images; tous nos rêves, comme toutes nos tendresses, sont des aspirations, des émotions esthétiques. Penser, n'est-ce pas un art?

Le mal du doute se résout ainsi dans cet idéal : la beauté. Quand, aussi bien que la science et la réalité, la liberté, la volonté, la beauté même, seraient illusoires, le sceptique voudra croire à la plus séduisante des illusions, à la beauté. Si l'illusion nous berce de songes, ces songes mêmes sont des visions esthétiques.

Mais la beauté n'est pas illusoire. Si nos sens apportent à la pensée les éléments de la vision esthétique, les organes de la sensation sont pétris de matière; ils furent façonnés par la nature, éduqués par la réalité. Ces organes, dont la réalité se sert pour atteindre notre conscience, ils sont à elle, autant qu'à nous, et pour être imparfaits (en quelle mesure? nous ne pouvons d'ailleurs le dire), ils font cependant pénétrer dans la conscience la réalité. Celle-ci fournit l'élément quantitatif de la sensation, que celle-là traduit par des qualités. Si une même somme de vibrations d'égale intensité, de direction identique et de pareille longueur cause dans les mêmes organes de semblables sensations, évoque dans la même conscience des qualités semblables, l'idée de beauté, éveillée en nous par la réalité, procède évidemment de la réalité même et l'on ne peut que par un stérile jeu d'esprit la déclarer illusoire.

Fût-elle illusoire, la beauté décevrait moins que la

science, la vision esthétique tromperait moins que les chiffres. La logique esthétique approche la réalité de bien plus près que la logique mathématique. Tout objective, celle-ci repose sur la connaissance des quantités constitutives de la réalité; mais l'analyse que cette connaissance exige ne peut pas être exacte, parce que les éléments en sont infinis et infiniment divers,

C'est un monstre évidemment que ce monde, dont la logique scientifique avec des lambeaux de calculs recompose la structure infinie. Il n'existe pas un objet assez simple pour que la science ne puisse dénombrer les éléments et deviner l'intime et complète réalité. Purement subjective, au contraire, la logique esthétique se contente d'embrasser d'une vue intuitive l'ensemble des choses; elle n'en retient que des impressions qualitatives, une harmonie de sensations; elle en obtient ainsi une synthèse vraiment cohérente, et en ce sens définitive qu'elle satisfait notre besoin d'ordre et de cohésion; la beauté des choses et l'harmonie du monde en attestent la logique.

Qui connaît mieux un visage humain, l'œil de l'artiste qui en embrasse d'un regard les lignes, les plans, les contours, la coloration, les ombres, l'expression, l'harmonie logique, ou l'œil du savant devant lequel un puissant microscope décrit l'infinie structure d'un duvet, d'un grain d'épiderme?

Mais la science même est dominée par un élément esthétique : que signifie cet universel aveu de l'impuissance des sciences distinctes, ce besoin d'unifier les connaissances humaines, de saisir le principe unique d'où dérivent toutes les lois de la nature? Ce besoin d'unité est-ce autre chose qu'une exigence esthétique? Que fait, d'ailleurs, la science en nommant les Lois, les Forces, les Eléments, sinon traduire en symboles les mystères éternels de l'univers? Et qu'est-ce qu'un symbole, sinon l'expression concrète et esthétique d'une abstraction impossible à définir?

Le scepticisme a, pour parler le langage de Nietzche, ruiné avec toutes les « valeurs » rationnelles et absolues la valeur de la science. Il ne subsiste plus que des valeurs de sentiment; la beauté est la suprême valeur de ce monde.

La science, qui prétend à l'absolu, ne se défend ni de l'intuition esthétique, ni des fictions symboliques. La Religion ne s'est soutenue si longtemps que par les émotions esthétiques de la mysticité et par l'enchantement de l'art. Dégagée d'un reste d'habitudes rationalistes, formées dans les écoles du moyen âge et développées par la Réforme,

elle évolue (l'Eglise protestante aussi bien que l'Eglise catholique) vers le sentiment.

La foi, comme le scepticisme, est attirée par je ne sais quel universel aimant vers la source esthétique des choses.

La beauté n'est pas une chimère née de la fantaisie humaine, et la volonté de beauté, — notre unique certitude morale, — constitue bien une réalité, puisque l'acte qu'elle prescrit et dirige est une réalité, puisque cette volonté est créatrice, et que grâce à elle seule le monde moral, qu'avait détruit le scepticisme, peut se relever de ses ruines.

Si l'orientation du scepticisme vers un idéal esthétique apparaît logique et nécessaire, elle s'affirme donc en même temps légitime, et sur la certitude d'un tel idéal l'individualisme peut s'appuyer avec confiance.

L'individualisme, en effet, comme le scepticisme, s'oriente logiquement vers un idéal esthétique. Quel plus beau mot que celui de liberté? De quelle poésie, de quelle puissance fascinatrice est-il animé, pour avoir pendant des siècles enchanté d'une espérance l'esclavage et la misère, provoqué tant d'héroïques révoltes, mérite, tant de glorieux sacrifices et d'obscurs dévouements? Cette poésie, cette puissance, un fait les explique : la liberté, c'est la vie. Par la liberté l'homme, dans un élan de toutes ses forces, atteint l'individualité parfaite, par elle l'humanité met au jour toutes les sources de sa fécondité.

La liberté fait l'homme; elle l'ennoblit. C'est elle qui a redressé l'être plié au joug des volontés étrangères, et restitué à la conscience la responsabilité et l'orgueil de ses droits.

Le droit même a une valeur esthétique, non seulement parce qu'il s'identifie, en la créant, avec la liberté, mais parce qu'avant de devenir un contrat, il fut une concession de l'amour, et que cette concession, l'amour l'a faite à la beauté de l'être aimé bien plutôt qu'à sa faiblesse (135). Une philosophie individualiste est une philosophie du désir et de la volonté. Par la volonté consciente l'individu autonome accomplit son désir. La volonté procède comme l'art, qui exerce un choix entre vingt formes possibles; elle est belle, précisément parce qu'elle est créatrice de réalités; avant elle, le désir fut l'artiste imaginatif qui composait les tableaux, les idylles, les drames, qu'elle achève. Animateur de la vie, le désir de toute son énergie tend à la beauté; il la poursuit, la découvre, ou jette sur la réalité nue le voile splendide des illusions.

L'individualité est belle, parce qu'en elle s'affirment à la fois la liberté, le désir et la volonté, qu'en elle s'achève

l'évolution organique des sens, l'évolution morale de la conscience, l'harmone finale de l'être, en un mot sa perfection esthétique. Par toutes les raisons d'abord qui font de l'individualité, de la volonté, du désir, de la liberté des concepts esthétiques, l'individu orientera sa vie vers un idéal de beauté.

Là il cherchera son destin, par cet autre motif encore que, dans notre hypothèse, l'individu autonome est un sceptique, qu'il admet la suprématie du sentiment sur la raison, c'est-à-dire un ordre esthétique, qu'il accepte un système de certitude fondé sur le désir, c'est-à-dire sur la beauté, suprême criterium du monde réel, et suprême objet de la volonté.

L'idéal de l'individu sera un idéal esthétique enfin par ce dernier motif qu'il est impossible à l'individu de concevoir l'individualité sous un autre aspect qu'un type esthétique, et la réalisation de l'individualité sous d'autres conditions qu'une réalisation esthétique. La beauté constitue la raison, j'allais dire la définition, de l'individualité.

Et j'ajoute : la garantie de l'individualité. Si tout être, quelque dégradé qu'on l'imagine a droit au respect de tous, parce qu'il suffit d'exister pour posséder une aptitude éventuelle à devenir une haute conscience, quel plus sûr moyen d'être respecté que de porter dans l'âme un idéal, assez noble, assez pur, assez haut pour obtenir l'estime, la sympathie, et peut-être l'admiration des autres?

## III

Phénomène décisif! en même temps que la doctrine individualiste conclut à un idéal esthétique, il faut montrer que l'idéal esthétique pour se réaliser suppose comme condition et qu'il implique comme conséquence un régime individualiste. Ainsi apparaîtra l'indissoluble lien qui l'une à l'autre unit la beauté et la liberté, et, du même coup, la logique, la cohésion et l'unité de notre système.

Le sens esthétique, source intime de la beauté, est tout individuel. Il se moque des règles, l'autorité ne le persuade point. Je n'admets qu'un critique : mon goût ; qu'un juge : mon plaisir. Personne ne me contraindra d'admirer, personne ne m'empêchera d'aimer tel poème, telle statue, telle

symphonie. Libre est le plaisir du beau ; libre la création. Le prix d'une œuvre tient à la part d'individualité qu'elle contient ; l'artiste ne produit que dans l'indépendance de la solitude ; la joie féconde du créateur se mesure à sa liberté. Les plus nobles chefs d'œuvre de l'art ont consommé des révolutions, — aboli des règles, institué des esthétiques nouvelles. — La grande règle de toutes les règles, disait Molière, c'est de plaire. Formule un peu étroite, sans doute, assez évidente cependant pour que l'art y reconnaisse une des raisons décisives de son émancipation.

L'art peut briller de quelque éclat sous un autocrate ami du luxe et de la beauté, parce que le domaine de la recherche étant interdite à l'esprit, c'est vers la gloire de l'art que gravite alors tout son effort. L'art constitue ainsi la dernière liberté de la pensée. Mais lui-même n'échappe point à la servitude des règles, du dogme social et de la loi religieuse ; il décline peu à peu et s'avilit, pour ne se relever qu'aux lueurs de la liberté (136).

Faut-il dire tout ce que doivent à l'esprit particulariste l'art et la beauté : l'indépendance de l'inspiration, la poésie des langues, la richesse des monuments, la sincérité des œuvres, la variété des procédés, ces mille nuances qui font la couleur locale, l'originalité des écoles, l'individualité des artistes ?...

« Quand on trouve des hommes, dit Taine, on peut s'attendre à trouver bientôt des arts ». La liberté fait les hommes ; elle est la mère des arts. En ceux-ci, en effet, s'achève l'épanouissement de la vie sociale, dont le droit fut la manifestation première.

Mais si la beauté a besoin de la liberté, à son tour elle est libératrice. La culture artistique, mieux que toute autre, libère la pensée et développe la personnalité de la conscience.

Dans l'ordre moral, la liberté des actes en fait aussi la beauté : combien l'héroïsme d'un libre dévouement l'emporte sur la résignation d'un sacrifice inévitable !

Dans le culte de la beauté se rejoignent apaisés les églises et les partis ; les dogmes nous divisent, les émotions nous rapprochent. La tolérance s'éveille dans les âmes avec le goût de l'art ; une société esthétique sera tolérante, libérale, individualiste.

La beauté n'existerait point sans la liberté, et pas davantage sans la notion d'individualité. (C'est ici que nous découvrons la raison profonde de l'unité d'un système individualiste et esthétique.)

La manifestation tangible de l'individualité, c'est le dé-

sir. Le désir crée la beauté dans la conscience; mais, en retour, la beauté des choses éveille le désir; ainsi par un double processus, subjectif et objectif, le désir et la beauté atteignent tour à tour et animent l'idéal. Qu'est-ce à dire, sinon que l'individu tend à la beauté, et que la beauté révèle à lui-même l'individu ?

Le désir atteste l'individu; l'individualité se définit et s'accroît par la culture esthétique; en revanche, l'homme est d'autant plus beau qu'il s'est individualisé davantage. Le but social de l'éducation consiste à produire des individus exceptionnels, ou plutôt des idées dont les hommes supérieurs se feront les apôtres. Idées et apôtres sont les chefs-d'œuvre de la société; l'esthétique sociale est, si l'on peut dire, un problème d'individuation.

L'individuel, c'est le beau. Point de beauté sans logique; point de logique sans unité. Comment donc se réalise l'unité, si ce n'est par l'intégration des parties séparées en un tout équilibré et rationnel ? Un tout a des limites dans l'espace; mais à quoi donc reconnaît-on l'individu, si ce n'est à ce fait palpable qu'il constitue un tout limité et défini ? Là où l'unité n'existe pas, l'esprit, obéissant à une nécessité de nature, la suppose et la crée. A toute chose nous imposons une individualité et une forme; forme, tout, unité, que représentent ces termes sinon des notions, des nécessités esthétiques ? Qu'est-ce que l'individu, sinon l'unité esthétique ?

Force ou matière, tout ce qui existe dans l'immense univers s'individualise, doit atteindre un jour le stade esthétique de l'être. Toute chose, en effet, est sans cesse en voie d'arrangement, des structures se réalisent, des harmonies, des aspects, des moments esthétiques. Tout fuit; il n'est pas de science de ce qui fuit, et la science est impossible. Mais la beauté se révèle dans tout ce qui prend forme et vie, ne fût-ce que le temps d'un éclair; l'harmonie universelle est une série d'accords fugitifs; la beauté et l'individualité passent et disparaissent pour renaître éternellement.

## IV

Les raisons qui orientent vers la beauté la conscience individuelle sont des raisons générales, et il suffit qu'elles

déterminent l'idéal de l'individu pour déterminer l'idéal d'une société. Nous refusons de voir dans la société une entité distincte des individus qui la composent; que l'orientation d'une conscience sceptique soit logiquement et évidemment déterminée, c'est assez pour que soit nécessairement déterminée aussi l'orientation de toutes les consciences sceptiques. Une société de sceptiques sera donc une société esthétique. L'idéal esthétique deviendra un idéal universel. Qu'est-ce, en effet, qu'un idéal universel, sinon un idéal individuel, spontanément conçu ou librement accepté par l'unanimité des esprits ?

Universel sera le système de la certitude esthétique; nul besoin, pour qu'il le devienne, d'une conception commune, d'une définition absolue du beau. Sur une telle définition point d'accord possible ; point d'esthétique imposée, qui fasse courir à la pensée ce double risque ou de renoncer à son autonomie ou de mettre en doute son criterium. Un système commun de certitude n'implique point que tous croient ou veuillent les mêmes choses, mais qu'ils reconnaissent un criterium général du jugement et un principe universel de conduite. Que pour criterium et principe un millier, trente millions d'individus choisissent le caractère esthétique des choses, voilà réalisé un système collectif de certitude.

La certitude physique tient, en définitive, à la poésie indéfinissable de la réalité, la certitude morale à la poésie, aussi indéfinissable, de l'action. La poésie, dans une intuition supérieure aux hypothèses, accomplit la fusion de la conscience individuelle et du monde réel. Relier la pensée humaine à la vie, réelle ou illusoire, de l'univers, voilà l'idéal.

L'idéal individuel, c'est un rêve de beauté qu'il s'agit de vivre. L'idéal social, ce sera l'accord des volontés pour vivre ensemble, dans un effort collectif, avec une intensité souveraine, un grand songe esthétique. Une société esthétique sera celle dans laquelle une volonté commune de beauté réalisera la poésie suprême de la vie.

Et pourquoi donc consentirait-elle à subsister, cette race des sceptiques, si ce n'était pour le plaisir et pour la poésie ? A quoi bon cette course sans fin du flambeau de la vie ? Pourquoi procréer des êtres, multiplier les générations, perpétuer l'espèce humaine, s'il ne s'agit, en effet, que d'éterniser la souffrance, l'esclavage et la honte? Si la ronde des vivants est une ronde infinie de damnés ? Où le scepticisme trouvera-t-il une raison, une excuse à la vie, sinon

les fleurs de joie qui germent parfois de ce sol de misère, les rayons de beauté qui illuminent notre servitude ? (137).

Observez le peuple incrédule : il se rue au plaisir. Regardez l'élite ; elle fait de sa vie une féerie de paysages, d'œuvres d'art, de spectacles, de musique, de poésie en un mot. La société esthétique est née avec l'incrédulité. Mais à vivre en un songe de beauté l'élite finira par deviner et découvrir la splendeur d'un monde moral, à peine entrevu. Elle-même achèvera son éducation esthétique en s'élevant à la beauté morale ; à sa suite, et par degrés, elle entraînera, guidera la foule vulgaire vers l'idéal. L'orientation de la conscience universelle sera fixée ; la société humaine aura trouvé la voie de son destin.

## V

Libérer, fortifier l'individualité, en affranchissant, en exaltant la volonté ; par la culture esthétique de l'esprit et, plus encore, du sentiment moral, créer l'homme parfait, voilà l'unique objet digne de l'effort humain. La beauté n'est pas seulement, entre toutes les fins possibles de l'humanité, la moins chimérique et la plus séduisante ; elle vaut seule le courage de vivre ; mais elle fait mieux que compenser les maux attachés à toute existence ; elle donne à la vie un sens, une vraie valeur, et, pour les êtres supérieurs qui la créent, un prix, sans doute, inestimable.

Réaliser notre fin esthétique, en nous à la fois et hors de nous, par la morale et dans la vie pratique, c'est l'objet de l'idéal individuel.

Délivrer par la volonté le plus grand nombre possible d'individus, donner à leur individualité, par un intense effort vers la beauté, une complète expansion, c'est l'objet de l'idéal social.

La réalisation de l'idéal social n'est que la somme des fins individuelles librement réalisées, la création d'une race d'hommes vraiment parfaits, chacun ayant accompli son rêve de perfection.

Il s'agit de transformer et les âmes et la vie sociale, double tâche de l'art politique et de l'art de l'éducation.

Nous avons, dans une précédente étude, défini notre *Idéal esthétique*, indiqué ce que doivent être la morale et

l'éducation esthétique, ce que peut être la vie esthétique. Nous ne rappellerons ici les principes de cette étude que pour montrer comment l'idéal esthétique se lie au principe individualiste, et rendre plus évidente l'unité de notre système.

Tout idéal, parce qu'il est une fin, implique une morale. Que sera donc la morale esthétique, et comment se combinera-t-elle avec la morale individualiste ?

L'autonomie individuelle se fonde sur le droit que possède évidemment tout homme d'agir en être moral, c'est-à-dire de concevoir librement un idéal moral et de le poursuivre. Si l'idéal est une création du désir, en revanche il le dirige. Cette direction du désir, c'est précisément la morale. Dans son essence la morale sera libre, autonome.

Mais l'homme est un être social, et la morale, socialisée dès l'origine des sociétés, doit encore, pour que la société subsiste et accomplisse ses fonctions, demeurer sociale. N'y a-t-il pas contradiction entre la notion de société et la notion d'autonomie individuelle ? Nous avons soutenu qu'un système moral achevé pouvait concilier la défense sociale avec la libre expansion de l'individualité, et les obligations impératives avec l'exercice fécond d'une volonté autonome.

Deux éléments constituent une morale complète, l'un impératif, l'autre libre. Il y a la morale des devoirs absolus, — c'est la morale sociale, — et la morale des fins individuelles et des vertus volontaires. La première comprend ces obligations, que, pour la plupart, la morale traditionnelle nomme encore des devoirs de justice : obéissance à la loi, devoirs de réciprocité sociale, respect de l'idéal d'autrui. La seconde est un domaine franc, où l'activité humaine s'exerce librement et sans contrôle à la poursuite de l'idéal individuel. Toutes deux font corps : nul ne se peut dire vraiment moral si, en reconnaissant la loi universelle du devoir, il ne s'élève à une conception plus haute de la moralité. L'autonomie est plus qu'un droit, c'est un devoir.

Respectueuse des obligations communes de la morale sociale, la conscience individuelle attestera sa liberté en affirmant un idéal et une morale indépendante. La liberté n'est que l'instrument de l'idéal.

Si toute morale se fonde sur une certitude, la morale autonome se fondera sur le système des certitudes individuelles. La beauté constitue le criterium définitif de la connaissance ; elle sera donc aussi l'objet suprême de la

volonté. Ainsi d'un idéal de beauté relèvera une morale esthétique. La morale individualiste a pour principe la valeur de la conscience ; la notion de la valeur esthétique de la personne fortifiera singulièrement ce principe. La beauté sera la matière même de la morale ; elle fournira le criterium de la moralité.

Créer de la beauté, voilà le but de la morale, et cela suppose tout ensemble la perfection de l'individu, la perfection de l'humanité, la beauté des actes qui révèle l'esthétique des consciences, et la beauté des œuvres, car, en créant de la beauté, l'art rejoint la morale.

L'acte beau, c'est l'acte moral ; un acte sans beauté ne pourrait contenir aucune moralité. La beauté constituera donc le criterium de la conduite. On pourrait dire que la notion du beau s'identifie avec celle du bien, si elle n'était peut-être d'un degré plus élevée. On définira le bien absolu, comme le beau idéal, la plus haute conception possible de l'activité humaine. Mais une nuance distingue les deux notions : la beauté est désintéressée, tandis que dans l'idée du bien s'implique un intérêt, l'avantage de l'espèce ; (la morale du bien est une morale de conservation).

La morale du beau se concilie seule avec l'individualisme, parce qu'elle ne donne à la moralité qu'un juge : l'individu, arbitre unique de la beauté des choses, des actes et des êtres. La morale du bien, au contraire, parce qu'elle est une morale d'intérêt collectif, suppose une loi générale, et exclut l'autonomie de la conscience.

Désintéressée et libre, la morale esthétique atteindra le sommet du bien idéal ; le beau, c'est la splendeur du bien.

Il ne faut pas confondre le bien avec l'altruisme. Si la morale traditionnelle, née d'un primitif débat entre l'altruisme et l'égoïsme, après avoir au profit de celui-là défini les droits de celui-ci, tend aujourd'hui à anéantir l'égoïsme, le scepticisme individualiste le relève, proclame l'égalité de droit des deux morales, — sacrifice et glorification du moi. Il ne condamne ni l'une ni l'autre des doctrines ennemies ; entre elles il ne choisit même pas ; mieux encore : il les admet, les consacre toutes les deux, attribuant à chacune un moment différent de la vie humaine. Nous avons défini les trois stades de la vie complète : la lutte, d'abord, pour la gloire, l'amour, la puissance ; — le dilettantisme voluptueux du vaincu, que la défaite n'a point brisé ; — le sacrifice mystique du vaincu qu'a abandonné l'espérance.

La morale esthétique ne choisira pas davantage entre les deux principes d'égoïsme et de charité. A chaque saison de

la vie, à chaque étape de la fortune, elle laisse son rêve de victoire, de volupté ou d'amour. Elle découvre en tout idéal une source intarissable de poésie ; dans les trois stades de la vie, clairement conçus et consciemment accomplis, l'homme peut atteindre, réaliser en lui, hors de lui, un idéal de beauté ; le moraliste lui demandera seulement de hausser de jour en jour son rêve et son effort aussi haut qu'ils puissent monter.

Il y a une beauté intense dans le développement énergique, joyeux et égoïste de la vie, dans cette volonté de la jeunesse de vaincre le monde et de conquérir le temps.

La volupté peut être très belle, et, dès qu'elle se propose pour fin, il faut, pour être durable, qu'elle soit très belle, en effet. La volonté d'une vie voluptueuse n'est réalisable qu'à condition de chercher la volupté dans la beauté.

Le sacrifice aussi, dût-il demeurer obscur, est une sorte de triomphe. Nulle gloire plus pure, même dans les âges de brutalité, de violence et de cupidité, que le dévouement à une cause commune, le sacrifice résolu de soi. Le sacrifice a ses joies, amères, profondes, exquises ; il a sa beauté, qu'aucune ne dépasse.

L'individu peut être égoïste ; la beauté est toujours bienfaisante, et, si j'ose dire, charitable. Créatrice de joie, elle sert l'humanité, en lui donnant la joie, en se donnant elle-même. Il sert l'humanité, ce jeune ambitieux qui rêve d'enrichir, d'embellir, de faire resplendir la vie. L'égoïste dilettante n'embellit pas pour lui seul son esprit et son foyer. Toute existence rayonne sur les autres existences ; vivre, c'est, en définitive, donner autant que l'on reçoit. L'égoïsme éclairé n'est pas anti-social. Est-ce que le culte assidu de la beauté ne purge pas l'âme de toute haine comme de tout intérêt mesquin ?

La beauté, c'est l'idéal, et c'est encore l'ouvrière de l'idéal. Nul ressort d'une énergie comparable. La morale esthétique est une morale d'expansion.

Le principe d'autonomie exclut toute obligation et toute sanction. Si la violation de la morale sociale appelle une répression sociale, si la nature punit le vice par la destruction de l'individu, la morale autonome n'a même pas besoin de cette récompense : le sentiment de l'ascension de la conscience vers le bien ; s'efforcer vers l'idéal récompense de l'avoir conçu. Le succès, comme le bonheur, est un résultat hasardeux. Si la philosophie promettait l'un ou l'autre, elle avilirait la morale ; les démentis que les sanctions injustes de la vie donnent à la moralité de la conduite,

ruineraient bientôt l'autorité de la morale. L'idéal est d'orde absolu, et ne se subordonne pas à la contingence des résultats.

La morale autonome, avec la sanction, condamne la contrainte. Elle condamne, par conséquent, les prescriptions absolues et universelles. Ne dites pas : Il faut ; dites : je veux, il me plaît. La morale, dès qu'elle se libère, doit sourire. Dans un système, d'ailleurs, qui refuse à la raison la souveraineté, c'est le sentiment qui détermine le bien. L'individu n'atteindra pas la moralité supérieure en observant des règles, des devoirs, mais en s'efforçant de réaliser un idéal. L'idéal est l'unique thème de la moralité ; en un seul mot tient ainsi tout un code.

Quel principe, mieux que le principe esthétique, réaliserait les conditions d'une morale autonome ? Le sentiment du beau se dérobe aux règles, aux canons ; s'il n'est libre, il s'évanouit. Le sens esthétique est essentiellement créateur ; délivrée du devoir, la moralité ne subsiste que si se créent sans cesse dans la conscience de hautes conceptions morales, si la volonté renouvelle sans repos son effort, si les actes généreux et beaux se diversifient, se multiplient de jour en jour. La conscience autonome, pour s'élever vers l'idéal, a besoin de cette inlassable collaboratrice : l'imagination esthétique.

Si la moralité disparaît des actes, dès qu'un châtiment ou une récompense les sanctionne, combien plus la beauté des actes est outragée par la seule idée de sanction ! Ainsi par le principe esthétique se trouve encore fortifié l'autonomie morale.

Aux recueils de prescriptions la morale autonome substitue de brèves formules. Très générales, celles-ci écartent l'angoisse des scrupules de conscience, que les codes de casuistique les plus hardis ne sauraient tous prévoir, et qui énervent l'activité morale ; elles procurent à l'âme une féconde liberté d'initiative. La conscience autonome ne se peut guider qu'à la lumière d'une formule, en laquelle l'idéal atteint son expression décisive. Nous avons montré ailleurs comment la conscience pouvait par degrés s'élever d'une formule simple à la plus haute. La morale sociale même peut être gouvernée par ces formules : « soyez loyal », c'est-à-dire observez la loi et vos devoirs de réciprocité ; « ne faites pas souffrir », c'est-à-dire respectez l'homme dans sa personne, dans ses biens, dans sa conscience. Par une série de formules nous atteindrons aussi la définition dernière de la morale esthétique : « Aimez. —

Admirez. — Faites-vous aimer. — Rendez-vous digne d'être aimé. — Rendez-vous digne d'être aimé des âmes les plus belles. » En la dernière s'exprime la beauté accomplie de l'âme, source de la création esthétique et de l'activité supérieure du sentiment moral.

La beauté fournit le suprême criterium ne nos actes. Mais tout acte d'autonomie est assujetti aux conditions de la morale impérative. Il ne faut point qu'entre les deux morales puisse naître un conflit. Avant d'agir, si quelque doute subsiste sur la valeur d'une volonté, la conscience recourra à un triple critère : l'obéissance à la loi, le respect de l'humanité, enfin l'esthétique de l'acte. En aucun cas, il n'est permis de violer ni la loi, ni le contrat ; c'est la première et universelle condition de l'action ; la seconde consiste à ne pas blesser l'idéal dans la conscience d'autrui ; elle s'incline en cas de conflit devant la première ; ces deux conditions vérifiées, le choix entre les actes possibles se déterminera par leur valeur esthétique.

Tout idéal exige des vertus particulières, vertus volontaires, que chaque conscience élit dans sa liberté ; à les dénombrer il y aurait contradiction, car ce qui fait la valeur de la vertu, c'est sa conformité avec l'idéal conçu ; telle vertu sera contradictoire avec tel idéal. Les vertus des heureux et celles des misérables ne sont pas les mêmes, pas plus que les vertus des gens sains et celles des malades. Rien de commun entre la moralité intime de l'égoïste et celle de l'altruiste mystique, et cependant tous deux ont un droit égal à affirmer la légitimité de leur fin et leur morale personnelle.

Toute vertu est en elle-même esthétique, parce qu'elle procède de l'imagination créatrice, parce qu'elle contribue au perfectionnement de l'homme et en achève l'individualité. Dans la morale esthétique, l'élément esthétique deviendra la matière et l'objet de toute vertu. Le bien ne sera plus, à vrai dire, qu'une entité, l'un des noms de la Beauté.

Des fins qui tendent à un idéal esthétique quelques-unes peut-être feront surgir des vertus inconnues. Mais les religions et les systèmes de morale ont laissé derrière eux un trésor de doctrines, de modèles, d'exemples, d'une immense valeur esthétique, et il suffira, pour la plupart des fins, de puiser dans ce trésor. Montrons seulement quelle part de beauté est contenue dans quelques-unes.

Et, tout d'abord, dans la bonté, principe du dévouement héroïque, dans l'amour, source de la vie, créateur de la beauté, dominateur du monde.

Il existe une forme méconnue de l'amour : le bonheur. C'est une vertu sociale d'être heureux, tout aussi bien qu'une vertu égoïste. Notre bonheur forme une part du bonheur de ceux qui nous aiment; plus encore que la charité, le bonheur rayonne hors de nous, se répand, se partage, se multiplie. Reflet d'une âme bonne et belle tout ensemble, le bonheur est une haute vertu esthétique. (Je dis le bonheur, et non le plaisir, qui se consume tout entier.)

L'honneur, — peut-être aussi la gloire, — est une vertu esthétique; mais la conscience autonome mettra parfois son honneur à s'élever plus haut que telles conceptions barbares de l'honneur social.

Etre beau en définitive, c'est la vertu suprême, qui comprend toutes les vertus nécessaires. Beauté physique, noblesse de la pensée, grandeur de l'action, voilà les trois degrés de l'ascension esthétique. Soignons notre corps; qu'il soit fort, souple, sain; étudions notre démarche, nos attitudes, notre vêtement. Soyons une harmonie physique. Elle sera le modèle de notre harmonie morale. Cultivons notre pensée; banissons-en toute bassesse; faisons-nous une âme très pure, très fière, très belle; toutes les vertus viendront par surcroît. Aimer hors de soi, dans les choses et dans les âmes, le beau, c'est déjà presque le créer. Nous saurons alors le prix des belles œuvres et des belles actions. Nous deviendrons capables, artistes, de réaliser les œuvres, — humbles esprits, d'accomplir les actions. Il y a une gloire esthétique accessible à tous, celles des actes. Elle n'exige que l'amour passionné du bien et une volonté énergique. La volonté même a déjà, à quelques objets qu'elle s'attache, une valeur esthétique. Il faut envisager la volonté comme une élégance de l'âme, et l'action comme une élégance de la vie.

Innombrables sont les actes esthétiques aussi bien que les objets proposés aux créations de l'art. Comme l'artiste, l'homme vraiment moral s'efforcera de s'élever de plus en plus haut au-dessus de son œuvre, au-dessus de lui-même. La moralité est une carrière infinie, où de jour en jour l'égoïste même, aussi bien que l'altruiste, sentira grandir sa vertu, son pouvoir, verra s'achever sa victoire sur le laid et sur le mal.

Ainsi point de contrainte, point de règles, point de préceptes. Songez à l'âme seulement, faites des âmes fortes; voilà ce que demande une morale d'autonomie. Ce ne sont pas les actes, c'est la volonté, c'est l'âme qu'il faut diriger. Cultivez le moi. On n'est pas un être moral parce

qu'on obéit aux lois conventionnelles de la morale; cette obéissance, en quelque sorte passive, reste stérile ; celui-là seul accomplit de grandes et utiles actions qui porte un grand cœur dans sa poitrine. « Mieux vaut, dit Nietzsche avec raison, faire mal que de penser petitement. » Mais être fort, noble, grand, c'est être beau. La culture du moi autonome se résume en une culture esthétique. Faire de belles âmes, ce sera la formule capitale de tout système d'éducation individualiste. Formule très exigeante : car la beauté morale ne réside pas, comme la beauté physique, dans cette exacte mesure qu'on appelle proportion, mais dans la passion, j'ose dire dans l'hyperbole, dans l'excès (138). Une demi-vertu n'est pas de la vertu; un idéal médiocre n'est rien; une volonté qui hésite se condamne.

Les trois fins générales de l'individu se ramènent à l'idéal et à la morale esthétiques : beauté de la lutte, beauté de la jouissance, beauté du sacrifice, l'idéal, au fond, est le même, et l'homme peut poursuivre sa route à travers ces trois régions de la vie, il s'orientera toujours sur la même cime. A la poursuite de sa fin, quelle que soit celle qu'elle ait choisie, l'âme humaine peut réaliser son ascension progressive vers la beauté suprême; d'étape en étape, elle s'élèvera du culte de la forme à celui de la pensée, du culte de la pensée au culte de la création. La morale esthétique est créatrice de joie; créer de la joie, par ses actes, par ses œuvres, n'est-ce pas le but profond et toute la réalité de la morale? Vivre n'est rien, si la vie n'est belle, ample, joyeuse.

Si les trois fins générales se peuvent proposer comme des fins morales, c'est précisément parce que chacune d'elles réclame l'effort d'embellir son âme, parce que, quelque fin esthétique que l'homme se propose, il ne l'atteindra qu'à la condition d'être beau, de devenir plus beau sans cesse. C'est l'âme qui crée. Pas de grandes actions, pas même de grandes jouissances, sans une grande âme.

Ce n'est pas seulement au sommet des choses que la beauté s'identifie avec le bien ; ce n'est pas seulement dans une morale esthétique. Toutes les fois que s'accomplit un acte moral libre de toute obligation, pur de l'espérance ou de la crainte d'une sanction, cet acte possède une intense beauté. Un acte beau est bon, parce qu'il s'inspire d'un sentiment noble, et parce qu'il est éducateur. Il ne faut pas plus de preuves pour attester l'idendité du bien et du beau.

Toute morale est esthétique, parce qu'elle contient un

idéal, et parce qu'elle nous veut plus parfaits. Ce sont les préjugés d'obligation et de sanction qui dégradent les morales traditionnelles. Retranchez ces éléments ; il ne reste plus que le mérite esthétique des actes. La morale esthétique, en définitive, restaure les anciennes morales, dépouillées par le scepticisme du principe d'obligation et du principe de sanction. Si le scepticisme affirme une méthode nouvelle, la liberté, — ou plutôt la passion, — ce n'est pas que celle-ci fût inconnue aux morales philosophiques ou religieuses, c'est qu'elle était subordonnée, et que la voici affranchie.

La morale autonome doit devenir l'unique morale. On peut ramener les obligations de la morale impérative à la loyauté, vertu esthétique autant que devoir social (139). En éduquant en nous-mêmes avant toute autre cette vertu de loyauté, sans laquelle une âme est malfaisante et laide, nous deviendrons dignes d'une complète autonomie. Morale du droit, morale du devoir, morale de l'intérêt, systèmes suspects et désormais inutiles. Nous identifierons sans réserve la moralité avec la volonté libre de l'individu. Si le bien s'identifie avec le beau, l'autonomie morale, gouvernée par un idéal esthétique, constituera la morale absolue (140).

## VI

L'idéal, avec les certitudes, embrasse les fins, qui orientent les volontés, la morale, qui est un état de conscience, et la vie pratique. A une morale esthétique se lie un régime esthétique d'existence; quelle que soit la fin choisie, la lutte, la volupté ou l'amour, la vie esthétique apparaît à la fois comme la conséquence d'une morale de beauté et comme sa condition. A quelque destin que tende notre âme, notre vie se déroulera comme un grand songe de beauté.

Une fin esthétique, une morale esthétique commandent une vie esthétique. Pourrions-nous aspirer à devenir des êtres vraiment beaux et renoncer à la beauté des choses ?

Mais il faut aussi, pour que s'embellisse notre âme, que par tous nos sens elle s'imprègne de beauté. Si la noblesse de l'âme fait la noblesse de la vie, la vie, à son

tour, fait l'éducation de l'âme, et la splendeur de la réalité annonce la splendeur des rêves.

Pour le dilettante réfléchi, pour tous ceux que l'ambition a déçus et qui ne se sentent point encore résignés au sacrifice de leurs instincts égoïstes, la vie esthétique s'offre comme une fin. Pour les autres, les ambitieux et les altruistes, elle reste le milieu nécessaire, l'atmosphère vitale de la volonté et du sentiment moral. Elle ne tend pas au bonheur, mais à l'harmonie. Elle doit être cette vie harmonieuse, qu'ont rêvée les poètes et les philosophes, où s'accordent les mœurs, l'esprit, le cœur et l'idéal. Mais c'est surtout une vie de sentiment.

Si l'union durable de l'homme et de la femme constitue un des principes de l'individualité, c'est dans la dignité de l'amour que se réalise d'abord la beauté morale. L'avilissement des instincts sexuels entraîne et dénonce la perversion intime des sentiments. L'amour est la raison primitive de la culture esthétique de soi : on aime, on veut être aimé ; pour être aimé, aimer ne suffit point ; il faut être beau. Pour conserver l'amour, il faut rester beau, et, quand le corps décline ou l'attrait physique s'éteint, hausser à une plus grande beauté son esprit et son cœur.

Des trois états, mariage, polygamie, célibat, qu'autorise la liberté, la doctrine esthétique n'exclut pas les deux derniers, parce que tout genre de vie possède son esthétique, et parce que peut-être les individus exceptionnels s'y développeront plus aisément ; mais elle recommandera au plus grand nombre le mariage, parce qu'il est, par excellence le régime du sentiment et le cadre naturel de la vie esthétique.

Elle enseignera la religion du foyer. L'art fera la vie intime, sauvera la famille. Que la maison donc, fût-elle rustique, devienne charmante. Peu d'ornements, mais bien choisis ; des meubles simples et commodes seront presque toujours élégants. Gardez les vieux meubles, encore chauds du souffle des aïeux, évocateurs de tant de souvenirs et de pensées ; il faut vivre aussi de la poésie du passé. Des fleurs, — un jardin, s'il se peut. — Que l'homme sente au foyer le parfum d'une âme, la grâce et la tendresse d'une femme, qui, d'une main légère, sait tout animer, tout embellir ; que l'amour trouve comme son écho sans fin dans la joie d'admirer ensemble une gravure au mur, un coin de ciel par-delà les toits. Aimer les mêmes choses, s'aimer encore dans les choses, éternel renouveau d'amour. Soyez artistes ! L'art protégera vos tendresses, et votre facile

bonheur ne craindra pas les tentations de l'ennui. Aussi faut-il que de chacun de nous, en même temps qu'un homme utile, l'éducation fasse un artiste; que nous apprenions, dès l'enfance, à goûter toutes les délicatesses de l'art, toutes les beautés de la nature; qu'à tous les enfants soit enseigné la pratique d'un art, qui fasse un jour le charme de ses loisirs et la gaîté de son foyer.

Le foyer est le temple de la femme; là est sa gloire, car là est son œuvre. Quoi qu'on ait dit, la femme est plus créatrice que l'homme, elle qui de sa chair et de son cœur crée l'enfant, et recrée l'homme par l'amour, par la beauté, par le bonheur. Si à l'homme appartient l'ordre intellectuel, à elle tout ensemble l'ordre physique de la création et l'ordre sentimental (qui contient toute la morale).

Nous avons montré ailleurs comment l'idéal esthétique implique le retour à la vie simple, et dans ce volume même comment la vie simple était pour l'individu une condition d'indépendance (141). Guerre à la hideuse et meurtrière industrie! Il faut revenir à la terre, aux sains labeurs des champs, à la nature éternellement belle, source infinie de joie pour l'homme, dès qu'il en aura compris la poésie et la splendeur. Aux hommes les durs travaux, où s'emploie et se fortifie la vigueur des membres; aux femmes les besognes légères, qui ne déforment pas le corps. Il faut, si l'on peut dire, que s'accomplisse la redifféreaciation des sexes, et, dans chaque sexe aussi, avec les variations de la plastique individuelle, la re-spécialisation des fonctions.

Avec l'alcoolisme et la prostitution, qu'il engendre ou multiplie, l'industrialisme, qui, comme eux, use, avilit le corps et le cœur, tombe sous la même condamnation morale. De ces trois fléaux la disparition annoncera l'ère esthétique.

L'homme qui vit de la vie esthétique, quand il voudrait demeurer égoïste, ne le pourrait (142), d'abord parce que la société seule peut lui procurer les théâtres, les fêtes, les musées, où il trouve une bonne part de ses joies; ensuite parce que, comme l'a soutenu Guyau, l'émotion artistique est essentiellement sociale, a pour résultat d'agrandir la vie individuelle en la faisant se confondre avec une vie plus large et universelle. L'unité des foules a pour principe, en effet, la communauté des passions, et ce sont des causes esthétiques qui éveillent celles-ci.

L'éloquence, la musique, le temple, le théâtre, voilà les facteurs des émotions communicatives des foules; le lien mystérieux de l'art est le plus fort peut-être des liens de

la société humaine. Par la sympathie des sentiments il provoque l'union des volontés. Les grands spectacles, contemplés en commun, feront mieux comprendre l'homme à l'homme; pour s'aimer, il faut se comprendre. Ouvrez tout grands au peuple vos meilleurs théâtres, multipliez les musées, habituez la foule à les fréquenter. Que tout édifice public, que toute école devienne un musée. Ni gravures, ni moulages en plâtre ne coûtent cher; à peu de frais on rendra populaires les chefs d'œuvres de l'art. De grandes fêtes symboliques réuniront les âmes dans la communauté fraternelle d'émotions sublimes. En vérité, quand la société aura pourvu à ses besoins essentiels, que doit être la vie sociale, sinon une fête sans fin d'art et de beauté? La communion des hommes dans l'amour des merveilles de l'art et des magnificences de la nature, voilà le terme logique de l'association de nos volontés et la forme réalisable de nos rêves de bonheur commun.

## VII

La vie esthétique repose sur l'harmonie sociale, et celle-ci sur la morale.

L'orientation esthétique de la société implique-t-elle une évolution nouvelle de la morale, la socialisation du principe individualiste et du principe esthétique? Nullement.

La morale, hors les prescriptions élémentaires imposées par la nécessité sociale, ne peut être socialisée, c'est-à-dire être rendue obligatoire, sans cesser d'être la morale. Une morale esthétique, qui n'aurait pas pour principe l'autonomie du sentiment individuel, ne serait plus une morale esthétique.

Pour constituer une société esthétique il faut et il suffit que l'idéal individuel de beauté, que la morale autonome du beau deviennent communs à la foule des consciences. Résultat qui ne peut être atteint que par un immense effort de tous les croyants de la beauté, de la nature et de l'art. La société esthétique tolèrera tous les systèmes de morale. Mais toute législation s'inspire d'un principe moral. A la législation individualiste le respect du principe d'autonomie individuelle suffira le plus souvent. Mais parfois à l'insuffisance de ce principe, en quelque façon négatif, il

faudra suppléer par un principe positif : dans une société esthétique un principe esthétique.

La conquête des consciences conduit à la conquête du pouvoir, et c'est, en définitive, par la force de la loi que le principe esthétique deviendra le principe d'une morale d'Etat.

Voici donc le principe esthétique introduit dans la législation, dans la politique. Le système individualiste en sera-t-il atteint, modifié dans quelqu'une de ses parties? La liberté n'est qu'une méthode. Pour réaliser la vie esthétique, objet de la liberté, l'autorité sociale ne pourra-t-elle utilement intervenir, et faudra-t-il par avance et de façon absolue condamner son intervention?

Le système individualiste fait de l'autonomie pour l'individu plus qu'un droit, une charge; il refuse à la société le pouvoir de suppléer par une tutelle attentive à l'inertie de la volonté individuelle ; si l'individu a besoin de secours, qu'il s'associe librement. Toutes les réformes générales doivent être accomplies par les associations libres ; il n'est pas nécessaire que tous les éléments de la société se transforment simultanément, ni qu'ils subissent les mêmes transformations; le pouvoir social n'est point un agent d'évolution ; il a pour unique fonction d'assurer à tous les individus comme à toutes les associations volontaires l'existence et la liberté d'évoluer et d'atteindre leur idéal.

Ces principes, le système esthétique les respectera. La liberté intégrale constitue un droit absolu pour tous les citoyens, sans aucune exception. Quand toutes les consciences adhéreraient ensemble au même idéal, elles n'auraient pas le droit, en substituant à l'action individuelle la volonté sociale, de confisquer cette liberté initiale que possède tout homme de penser seul, c'est-à-dire d'acquérir de nouvelles idées, d'adopter un idéal nouveau. Mais l'unanimité, sous un régime d'indépendance intellectuelle, n'est qu'une chimère, et l'opposition d'une seule conscience fait échec à la foule, parce qu'en cette conscience le droit demeure inviolable, parce qu'en elle, en effet, s'affirme et se résume le droit de toutes les consciences. Si la société esthétique ne pouvait s'organiser qu'aux dépens du droit, mieux vaudrait qu'elle n'existât pas; il faudrait renoncer au règne social de la Beauté. Sans doute, c'est dans une société esthétique que l'individu atteindra le plus aisément sa fin esthétique ; mais, pour réaliser en son âme, au moins, la beauté, l'individu n'a pas besoin de soutien ou d'approbation ; il suffit d'un rêve et d'une volonté.

Une raison décisive garantit le respect du droit dans une société esthétique. C'est, nous l'avons montré, que la liberté en elle-même est belle, que l'individualité est l'expression supérieure de la beauté humaine, que tous les sentiments sont esthétiques qui contribuent à former l'individualité, — l'amour, la propriété et la patrie (143). Aussi bien que le principe individualiste le principe esthétique condamne la tutelle de l'Etat, parce qu'elle fait obstacle à l'essor de l'individualité, qu'elle décourage l'esprit d'initiative, l'audace, l'énergie, toutes ces forces créatrices qui font l'orgueil de l'individu et la noblesse de la race humaine.

Ainsi point de contradiction entre l'autonomie et l'idéal esthétique ; nulle atteinte dans une société esthétique aux fondements du régime individualiste.

Le principe esthétique donne seulement un sens précis, imprime une direction positive aux revendications des individus ; il fournit une indication décisive pour la solution, non point de tous les problèmes, mais de quelques-unes, du moins, des questions sociales. Partout peut-être il jette quelque lumière, jusque dans l'ordre civil, jusque dans l'ordre politique, où la valeur du droit s'accroît de la valeur esthétique de la personne ; mais au delà de ces domaines de la nécessité ou de l'intérêt, l'idéal possède, dans l'ordre des réalités sociales, un large domaine ; le développement harmonieux de la vie n'est pas une formule vide ; un programme précis y est contenu. Nous allons maintenant définir ce programme, et montrer par quels moyens il pourra être réalisé.

Il embrasse trois questions : la misère, le plaisir, l'éducation.

L'individualisme a nié le droit à la vie, le droit des faibles ; les forts méritent seuls les secours de leurs semblables. Solution esthétique, puisqu'en effet la faiblesse est laide, et que la force est belle.

Le premier moyen d'effacer le sentiment de la misère, c'est la simplification de la vie ; elle atténue la misère même en restreignant l'effort de l'industrie et la servitude de l'atelier. Solution individualiste, puisque, plus l'individu aura simplifié sa vie, moins il dépendra des hommes ; solution esthétique, puisque la complication de la vie en détruit l'harmonie naturelle et supprime le loisir. Mais la lutte contre la misère s'inspirera d'un principe plus élevé que l'effroi de souffrir : pour que la vie s'embellisse, il faut d'abord que la race soit belle. La beauté de la race, voilà le premier problème de la politique esthétique.

Le second, c'est le problème du plaisir. Il ne faut point douter que, dans ses revendications prochaines, le peuple n'exige le plaisir comme il réclame le pain. Revendication qui implique un prodigieux effort de production, de propagande et d'enseignement artistique.

Le dernier problème est d'ordre moral ; point de société sans idéal ; l'idéal pose le problème de l'éducation.

Trois forces peuvent résoudre ces problèmes : l'individu par son initiative ; l'association par son énergie organisatrice ; l'état par ses ressources immenses et l'autorité de la loi.

Comment, dans quelle mesure par chacune de ces forces les problèmes posés seront résolus, voilà ce qu'il faut décider ; (les solutions même exigeraient une longue analyse).

Mille maux assaillent l'humanité, dégradent les corps et les esprits. Entre tous, la misère aggrave cruellement les laideurs de la maladie, la déformation de la maternité, les infirmités de la vieillesse, la débilité de l'enfance, et l'ignorance et la haine ; et plus que la misère, l'atroce joie de l'alcool, et cette lamentable maladie des âges civilisés, la prostitution.

Il faut régénérer la race de l'héréditaire misère, créer une saine, belle et forte race, de corps vaillant, de volonté robuste. Régénération physique par une politique hygiéniste, qui ne s'attarde point à disputer à la mort des existences vouées à l'imbécillité et à la douleur, et qui, pour redresser la race, s'occupera moins de protéger la santé (celle-ci, comme la vie même, n'est point un but mais un moyen) que d'atteindre à la beauté (forme tangible de la santé). Régénération morale enfin par la culture esthétique de l'individualité.

Est-ce qu'une pareille tâche ne légitime point l'intervention de la puissance sociale ? Pourra-t-on autrement que par force améliorer la race, embellir la vie et la société ?

Le premier effort, c'est à l'individu de l'accomplir. Par la propagande, d'abord, et par l'exemple. Qu'il se relève lui-même, renonce aux vices, aux habitudes qui nuisent à son corps, abaissent sa pensée ; qu'il fortifie ses muscles, enrichisse son intelligence, qu'il affine, qu'il exalte ses sentiments. Père, qu'il gouverne le développement physique de son enfant, orne son esprit, élève son cœur. Quelle tâche pour la mère, pour la femme ! sous ses doigts s'embellit la maison, toute animée et égayée de sa parole et de sa joie ! Si l'imagination de la femme, dans l'art comme dans la philosophie et les sciences, est peu inventive, avec

quelle aisance, au contraire, elle s'assimile toutes les délicatesses, les subtilités même de l'art, sait d'un rien faire une jolie chose, et comme elle est habile à créer autour d'elle une atmosphère de beauté! Pas un livre ne vaut l'enseignement d'une femme qui sait ce que c'est d'être belle, et que, pour être belle, autant que la beauté des lignes il faut la grâce, l'indulgence et la charité souriante.

Quel rôle pour les artistes, éducateurs par la forme, par l'émotion qu'imprime la forme, par la pensée qui se dégage de l'émotion! Un peuple de belles statues révèle, dit-on la beauté d'une race; mais la statue est plus qu'un spectacle, c'est une leçon. C'est un idéal féminin que la Vénus de Milo, la Vénus d'Arles, la Diane de Jean Goujon, ou la Diane de Houdon. C'est un idéal de beauté virile que le Discobole antique, l'Esclave de Michel-Ange, ou le Mercure de Rude. Artistes, refaîtes-nous, de bronze et de marbre un peuple de créatures vraiment belles, et la race humaine, à leur image, redeviendra digne de ses dieux.

Le prosélytisme individuel reste désarmé devant les habitudes anciennes de la société. La régénération de la race doit être accomplie par l'effort des associations libres. (C'est la thèse individualiste, et elle reste exacte dans le domaine esthétique, parce que l'association libre, c'est encore l'individu, c'est-à-dire l'unité esthétique du monde social.) Des associations se formeront pour la lutte contre les vices destructeurs, pour la prédication des vertus esthétiques, pour la propagation des idées et des habitudes morales, pour la simplification de la vie; elles combattront la misère, en tâchant, par la pression de l'opinion, d'obtenir des chefs d'industrie des conditions plus saines et plus rénumératrices du travail; elles s'efforceront d'arracher la femme à l'atelier, pour le salut de l'enfant, pour la préservation de l'homme, et pour leur commun bonheur; elles créeront des gymnases, des écoles, des dispensaires, etc... Quelle carrière ouverte ici à la charité, (cette suprême forme de la beauté, si elle est, en effet, le plus haut degré de la beauté morale)!

Si l'Etat, lorsque son existence est menacée, peut entreprendre la défense de la race contre des fléaux ou des usages destructeurs, il n'a pas le droit, pour réaliser un idéal, d'usurper sur la liberté des individus, et la loi ne peut rien pour l'embellissement de la race. Bien vaine serait d'ailleurs l'action législative, si elle ne s'appuyait sur la bonne volonté des citoyens, car il n'est pas de loi si vigilante qu'on ne la déjoue. Mais l'Etat agira par l'exemple;

il peut, dans ses propres services, dans ses écoles, prescrire des programmes de régénération, d'embellissement. L'homme a besoin, pour s'efforcer vers la beauté, d'un spectacle toujours beau. En défendant la beauté de ses monuments, de ses palais, de ses forêts, en évitant aux regards la vue des laideurs humaines, en protégeant contre l'outrage des barbares l'esthétique des rues et des paysages, qui, celles-là et ceux-ci, appartiennent à tous, l'Etat remplira tout son devoir esthétique, usera jusqu'au bout de son droit.

Le loisir a pour but le plaisir, et, entre tous, les plaisirs esthétiques sont variés, profonds et durables ; ils renaissent comme d'eux-mêmes sans altérer les organes, affinant, ennoblissant les sens, l'esprit et le cœur ensemble. Pour la plupart des hommes, les labeurs obligés comportent quelque servitude ; dans le loisir s'exerce l'autonomie et dans le plaisir, tout personnel, du beau s'atteste l'individualité. La volonté active et le plaisir esthétique, voilà les deux éléments de la personnalité. Quand même la vie sans plaisirs garderait quelque sens, le plaisir demeurerait nécessaire pour achever la création de l'individu. Comment le loisir sera obtenu, nous l'avons dit. Mais comment le plaisir s'obtiendra-t-il ?

Réfutons d'abord ce préjugé, souvent partagé par le peuple, que le plaisir esthétique est l'un des privilèges de la fortune. Il n'y a point, en effet, de plaisirs moins coûteux ; c'est le seul plaisir qui ne se refuse à aucune misère. Il faut seulement savoir regarder et écouter. Les villes ont des musées, offrent parfois des spectacles gratuits ; on y peut contempler, étudier des cathédrales, des palais, d'une magnifique architecture et pleins de chefs d'œuvre ; des vitrines garnies d'objets d'art appellent le regard. Quel coûteux spectacle vaut la traversée des ponts de Paris, au coucher du soleil, sous un ciel brumeux d'hiver qui fond les formes et les teintes, sous un ciel doré de juin, où tous les reliefs s'accusent, s'animent, où éclatent toutes les couleurs ? La nature n'offre-t-elle pas un spectacle vraiment infini, toujours nouveau à une heure nouvelle, de jour en jour, à chaque pas, des horizons illimités jusqu'aux charmilles closes ? de la masse ondoyante des blés gris sous le vent printanier jusqu'au frêle bleuet égaré dans un sillon nu ? Dans toute chose créée il y a de la beauté ; vous la trouverez dans une forme, dans une ombre, dans un reflet, dans un son, dans une harmonie. Donnez-vous seulement la peine de la chercher.

Chacun de nous, d'abord, sera l'inventeur de son plaisir. L'éducation nous enseignera à découvrir en toute chose ce que cette chose contient de beauté, c'est-à-dire de joie, c'est-à-dire de moralité, car la beauté, c'est la moralité de la nature, comme le fond même de la moralité humaine.

L'école nous doit encore les leçons d'un art, dessin, modelage, musique, jardinage, qui tout à la fois nous donne des joies égoïstes, charme l'intimité du foyer, et puisse enfin nous unir davantage aux hommes par une collaboration volontaire à quelque commune entreprise artistique, ou par la fraternité des émotions.

L'association sera la dispensatrice des plaisirs esthétiques. Théâtres, concerts, musées, expositions, voyages artistiques, théâtres de village, fêtes publiques, tous les spectacles, à elle d'organiser, rapprochant artistes et amateurs, cette part de la vie esthétique, l'art social.

L'Etat ne peut devenir le fournisseur des plaisirs publics. Il n'ignorera point l'art, puisqu'il ne saurait être neutre en morale, puisque la législation, en même temps qu'elle garantira l'autonomie, s'inspirera d'une morale esthétique; l'art est à la fois la source et le but de l'idéal; nulle société ne subsisterait sans idéal; pour le salut de l'idéal, c'est-à-dire pour le salut de la société, l'Etat pourra intervenir, ouvrir ses écoles, créer des musées, des théâtres, venir en aide aux artistes. Mais son action sera discrète; car dans l'ordre même de l'art et de l'idéal, c'est un péril aussi que la protection...

L'idéal est l'œuvre de la réflexion personnelle ou le fruit de l'éducation. Tout homme qui pense conçoit librement lui-même son idéal, mais l'enfant ne pense pas et la plupart des hommes ne pensent guère. Il faut donc que de son éducation chacun reçoive un idéal, et il faut aussi que cet idéal soit placé très haut, parce que les luttes et les mesquins intérêts de la vie pratique doivent fatalement l'abaisser et l'avilir.

Par son objet et sa méthode l'éducation de l'individu sera esthétique. Elle sera donnée à tous; la démocratie, c'est-à-dire la société fondée sur l'égalité des droits et le commun partage des joies de la vie, doit être une société esthétique, et ne peut être qu'une société esthétique. L'égalité des droits se résume en cette formule utilitaire : l'égale certitude de jouir, avec la liberté, de la beauté, forme palpable du bonheur; dans cette certitude consiste l'égalité possible et nécessaire.

Notre système individualiste réserve aux associations

libres, en particulier à la famille, l'éducation de l'enfance; il interdit l'enseignement à l'Etat hors les cas où par nul autre moyen l'éducation ne pourrait être donnée. A ces principes obéira d'autant plus sûrement le régime esthétique que l'Etat n'est pas moins suspect à l'art qu'à la liberté; (sans liberté l'art peut-il subsister?)

Aux femmes, parce qu'elles sont les meilleures institutrices et parce qu'elles sont aussi les plus heureuses propagatrices de la beauté, la première part dans l'éducation esthétique. La souveraine autorité de la tendresse et de la grâce, qui les investit de la mission éducatrice, concentre au foyer de famille la première éducation de l'enfant, celle qui décidera peut-être de sa vie, car par la culture du sentiment elle préforme en lui l'intelligence.

Les associations d'enseignement seront des associations esthétiques. Aux écoles religieuses, aux Eglises théologiques ruinées par le scepticisme, aux universités d'Etat, abolies au nom de la liberté, succèderont des écoles indépendantes, des Universités autonomes, des Eglises libres, poursuivant en commun, avec des esthétiques différentes, un même idéal de Beauté. Quelques-unes peut-être conserveront du fond des traditions religieuses l'usage de certains rites (l'âme humaine a parfois besoin de symboles, de culte, et d'effusion mystique).

Le temps de l'éducation ne se limite pas à l'enfance; il embrasse toutes les périodes de l'existence. De bonne heure, l'individu affranchi, armé d'une conscience claire et d'un idéal réfléchi, gouvernant librement sa vie, forgera à nouveau son âme, apprendra seul les vertus de son rêve. Seul? L'association viendra aussi à son aide, car, à tous les âges de la vie, elle devra être une école mutuelle d'éducation esthétique. L'individu, par la volonté, peut s'élever jusqu'à la beauté parmi une foule de consciences vulgaires et laides. Mais c'est seulement dans un milieu esthétique que se développera pleinement son idéal.

Pour que l'éducation de l'homme fait se continue dans le milieu esthétique, il faut que dans l'enfant déjà elle ait été préparée.

## IX

Que sera l'éducation de l'enfant? Nous l'avons dit ailleurs avec quelques développements. Il faut ici montrer que la culture esthétique constitue presque toute entière l'éducation autonomiste du moi.

Délivrer, amener à la pleine conscience d'elle-même l'individualité obscure de tout être humain, faire de cet être l'individu le plus sain, le plus robuste, le plus résolu, le plus ferme qu'il pourra, voilà quelle œuvre demande à l'éducateur le principe individualiste; elle se résume en un mot : faire un héros. Quelle conception plus esthétique de l'éducation ? En vérité, il suffirait, pour décrire l'éducation esthétique, de dégager toute la beauté contenue dans cette ambition d'être un individu, dans ce rêve de devenir un héros.

Mais ne faut-il pas que l'éducation soit en harmonie et avec la fin sociale de l'individu et avec les moyens de l'enfant ? Est-il nécessaire, est-il possible qu'elle prétende former un peuple de héros, la société humaine qui, utilitaire dans son principe, comporte tant de tâches et de fonctions, auxquelles ne se peut mêler aucune idée d'héroïsme ? L'héroïsme, répondrons-nous, ne se dépense point en effet, dans la médiocrité des besognes journalières, et celui-là serait un fou ridicule qui prétendrait n'avoir que des paroles et des gestes de héros. C'est dans l'âme que l'héroïsme réside, et c'est pour que, déformée par la mesquinerie des intérêts et la servilité du travail, l'âme ne devienne pas incapable de toute grandeur le jour où elle aura besoin d'être haute, forte et grande, qu'il faut cultiver en elle dès l'enfance et toute la vie cette force suprême, l'héroïsme. Ils furent grands dans les épreuves du péril, de la gloire ou de la défaite, les peuples qui s'énorgueillirent de leurs héros, et d'être des nations de héros.

Ne dites pas que l'esthétique de l'héroïsme échappe aux enfants ; la beauté, au contraire, sous tous ses aspects, leur est infiniment sensible. Créer de beaux individus est le but de l'éducation ; la beauté est la meilleure des méthodes d'éducation ; le sens, la passion du beau, voilà le plus énergique ressort de l'activité et de la volonté.

On a dit qu'en matière d'enseignement les programmes

ne sont rien, et la méthode tout ; je ne sais s'il y a dans ce jugement beaucoup d'excès ; on ne contestera pas, du moins, l'importance supérieure de la méthode ; n'est-ce pas d'elle, du reste, que les programmes scolaires doivent en bonne logique dériver ? Nous avons distingué déjà deux méthodes ou deux types d'éducation : l'éducation militaire, qui a pour procédé la contrainte, et l'éducation esthétique, qui a pour principe la liberté.

La liberté ? Disons nettement le désir. Moteur du monde, le désir est le mobile initial de toute activité. On s'est appliqué à réfréner, à étouffer le désir. Il fallait, tout au contraire, cultiver le désir, pour le gouverner le faire d'abord vivre, palpiter, lui laisser prendre son élan. L'éducation esthétique sera l'éducation du désir. Elle ne sera pas rationaliste (l'enfant raisonne-t-il spontanément, librement, utilement ?) mais sentimentale (l'enfant ne pense que lorsqu'il est ému, ne retient que ce qui a éveillé sa sensibilité). Le savoir est chez lui un fruit du plaisir, l'étude une passion (de succès ou de curiosité), la bonne conduite un état d'enthousiasme. Voilà quelles facultés excitera l'éducateur ; son premier dogme doit être la joie de l'enfant.

Bannir la contrainte, cela revient à désorganiser les programmes, les études. Qu'importe, si sous la férule l'étude maussade fatigue l'enfant sans compensation ? — Si la répétition d'un ennuyeux programme décourage à jamais la curiosité de l'enfant, ne valait-il pas mieux laisser dormir le programme et l'enfant jouer en paix ?

L'éducation, pas plus que la morale, ne consiste dans des règles et des programmes. Elle n'a, comme la morale, qu'un objet et qu'un principe : l'idéal. Faites aimer la morale ou elle sera vaine ; faites aimer un idéal, ou l'éducation sera stérile. Par l'éducation adroite du désir, le maître inculquera l'idéal dans l'âme de l'enfant. Il faut que l'enfance soit la première journée de marche vers l'idéal.

L'idéal de l'enfant sera esthétique, précisément parce que l'éducateur aura libéré le désir. L'enfant, après l'amour de sa mère, a deux besoins : l'amusement (la beauté n'est point exclue de ses plaisirs), et la gloire (il y a dans tout enfant un esthète qui veut être beau, un héros qui veut être grand). Dirigez donc ses jeux : pourquoi ne jouerait-il pas au héros ? (de jouer au soldat ne lui reste-t-il pas quelque goût de bataille ?)

Dirigez ses lectures, entourez-le de beauté, embellissez son âme par le récit des grandes actions et la vision des belles choses.

L'habitude de la beauté en engendrera sûrement le désir. Ainsi naîtra, comme spontanément, dans sa conscience l'idéal esthétique. Une belle âme fait une belle vie. L'éducation sera achevée.

Ou à peu près. Car le grand point n'est pas d'instruire, mais de donner à l'enfant des raisons de s'instruire, de lui en inspirer le goût.

Sans doute, la beauté, c'est surtout l'esprit de l'enseignement; on ne vit pas seulement de beaux spectacles et de grandes pensées; il faut que l'enseignement se résigne à être pratique.

Nous avons dit qu'il doit embrasser tout ensemble l'éducation physique et l'éducation morale, l'enseignement artistique et l'enseignement professionnel, et que celui-ci comprendra l'apprentissage de plusieurs métiers. Comment faire accepter à l'enfant tant d'objets? Comment l'enseignement deviendra-t-il pratique sans cesser d'être esthétique?

Il n'est pas un enfant qui ne reconnaisse en lui, l'une après l'autre, plusieurs vocations. Obéissez à cette voix de l'instinct. Que l'enfant apprenne tous les métiers qui le sollicitent. Détournez-le, s'il le faut, par d'affectueux conseils, de trop disperser ses efforts. Décidez, s'il en est besoin, par une douceur persuasive, un choix hésitant. L'enfant se laissera aisément convaincre par l'espoir du plaisir, et par la séduction esthétique des choses, si, du moins, vous ne l'avez par quelque abus d'autorité mis en garde contre vous-même.

L'éducation physique doit former un corps digne de loger cette âme de héros, que va lui donner l'éducation morale; l'élégance dans l'équilibre, telle sera la formule directrice de la gymnastique des organes. Ainsi l'éducation, dans son objet, sera tout esthétique. Son cadre aussi, et ses procédés.

Pour cadre, autant qu'il se pourra, elle aura la nature; les leçons seront données dans les bois, dans les prés, sur les montagnes. Aussi bien bois, prés et montagnes offriront le premier sujet d'étude; pierre, plante et paysage, le fond des choses et leur atmosphère, toute leur beauté, voilà la grande leçon.

L'enseignement se continuera dans les temples, dans les musées. Peu de livres, très peu; l'école même sera un musée; par la gravure et par le plâtre l'enfant s'instruira mieux que par le livre. Et puis, ne faut-il pas, pour que l'âme devienne et reste belle, que l'enfant vive dans un spectacle de beauté?

L'école première, la maison doit être aussi une harmo-

nie. Cette harmonie, la femme la créera. Si le jeune homme est élevé en héros, la jeune fille sera plutôt élevée suivant le mot d'Hugo « à être fleur qu'à être femme. » Elle surtout recevra une éducation artistique; il faut qu'elle soit fée, et, pour être fée, qu'elle soit elle-même d'abord, exerçant, par le ravissement de sa tendresse et de sa grâce, des dons souverains d'éducatrice, et rayonnant, bonheur vivant, dans l'enchantement du foyer.

Comme la femme, avec de moindres dons et des devoirs moins immédiats, le père deviendra aussi un éducateur. Tous deux, pour enseigner la beauté, doivent être également beaux. Ainsi il faut que l'éducation soit esthétique et pour former des éducateurs, et pour libérer l'individualité, et pour maintenir très haut la volonté et l'idéal moral.

## X

Une forte et belle race de héros et de fées, vivant dans la liberté d'une morale de beauté un rêve de beauté, voilà la société esthétique.

Gouvernée, sans lois, sans autorité, du consentement de tous, par une aristocratie ni héréditaire, ni élue, ni privilégiée, de penseurs, de savants, d'artistes, en un mot d'êtres d'exception, elle réalise dans le commun partage de la beauté infinie ce concept esthétique de justice, tourment éternel de la conscience humaine (144).

La beauté, se donnant toute à tous, abolit la raison du droit, en efface l'iniquité.

Ce stade lointain d'anarchie, qu'entrevoyait la théorie individualiste, la société esthétique l'atteint; l'anarchie suppose l'harmonie des volontés, et cette harmonie, en excluant tous les motifs de haine et de guerre, la beauté la réalise.

La forme esthétique sera donc la forme définitive d'une société individualiste et sceptique.

Par quels moyens, par quels degrés la société atteindra-t-elle cette suprême étape de son développement? (145)

La réponse à cette question est subordonnée à la solution d'un problème plus précis : la hiérarchie des principes politiques. Ce n'est point ici, nous l'avons dit, que nous en pourrons ni définir les termes complexes ni dégager la difficile conclusion.

## CHAPITRE II

### L'UNITÉ ET LA VALEUR DU SYSTÈME

I

Nous avons esquissé le plan de cette philosophie individualiste et esthétique qui, suivant nous, découle du fond même du scepticisme. Il en faut à présent faire éclater l'unité; nous montrerons ensuite qu'elle remplit les conditions essentielles de l'idéal. Entre elle et les systèmes fondés sur le principe d'autorité le lecteur sceptique choisira.

Le sceptique condamne l'autorité. Il refuse à la religion, à la science, à la raison, le pouvoir d'atteindre et par conséquent, d'imposer la vérité; il leur refuse de droit de prescrire une morale universelle et celui même d'organiser la vie sociale.

Le doute suspend toute certitude intellectuelle, toute loi générale des consciences. Plus d'autorité, nul autre pouvoir que ma conscience; je suis autonome. L'autonomie est un fait. Mais, arrêtant l'action, dont il abolit les mobiles, le doute, s'il persistait, arrêterait la vie même. Il faut, pour agir et subsister, que je retrouve une raison de vivre, une certitude.

Mais point de guide. Moi-même, seul, je dois la retrouver. L'usage de mon pouvoir devient un devoir. Il constitue donc un droit. L'autonomie est de droit absolu.

Ainsi le doute fonde le droit individuel. Un régime social issu du scepticisme sera un régime de droit. Le prin-

cipe du droit individuel, — le doute, — place toutes les consciences dans des conditions identiques. Le droit est donc égal en tous les hommes; d'où obligation absolue pour la société de le respecter en tous, et obligation égale et réciproque de respect entre tous les individus.

Nombreuses et fortes sont les racines du droit dans la nature humaine, Le scepticisme lui donne un triple fondement : la certitude individuelle, l'idéal, et le sentiment moral.

La certitude est la première nécessité, et le premier des droits.

Où le sceptique cherchera-t-il la certitude? En renonçant aux vérités universelles de l'ordre intellectuel, la critique a reconnu la souveraineté du sentiment individuel. C'est en lui-même que le sceptique trouvera le criterium d'une certitude personnelle, sensation ou passion.

De nos relations avec la réalité physique naissent des sensations de plaisir ou de douleur. Par elles nous prenons conscience, non point, sans doute de la réalité, mais de nous-mêmes; nous savons que tels objets, tels phénomènes éveillent en nous des sensations de plaisir ou de douleur, et cette certitude, toute physique, suffit pour nous guider dans les ténèbres du monde réel. De la sensation s'engendrent crainte ou désir, et du désir la volonté, c'est-à-dire une certitude morale et voici l'unique réalité dont je puisse, en définitive, affirmer l'existence.

Si le monde est illusoire, elle-même n'est pas plus chimérique que le monde et que ma propre existence. Si d'un monde réel la vérité nous échappe, la volonté appartient à l'ordre de la réalité; et quand même nous atteindrions la vérité, la volonté serait d'un degré supérieure au fait connu, parce qu'elle agit sur la réalité et la transforme, force consciente parmi les forces aveugles (146).

Entre tous mes désirs, il en est un plus haut, qu'accueillira ma volonté. Cette certitude suprême, qui embrasse à la fois, avec ma conception de l'univers, toutes mes espérances personnelles, tous mes rêves d'avenir social, toutes mes idées morales, s'appelle l'idéal. L'idéal est l'objet de ma liberté, comme il en fut l'œuvre. L'idéal est autonome, puisqu'aucune puissance ne pourrait m'imposer un idéal. Il constitue l'essence même du droit : j'ai le droit de réaliser mon idéal, ou mon autonomie n'est qu'un mensonge, et ma certitude qu'une déception.

J'ai l'idée du mieux et du pire, j'ai la volonté du mieux; nul ne peut m'en imposer une conception différente, ni

faire que je cesse d'être moral en obéissant à ma conception, ni faire que je le devienne en lui désobéissant. Là reste le dernier asile, s'il n'en était plus d'autre, de la liberté individuelle. Le droit d'être moral, raison dernière de l'autonomie, implique, si l'on en déduit les conséquences nécessaires, la série des droits qui constituent la liberté théorique de l'individu, et dont l'affirmation totale est indispensable pour définir et garantir la liberté réelle.

L'individualisme est la doctrine du droit absolu, qui s'identifie avec la liberté intégrale. Qu'on n'énumère pas les droits particuliers; en les définissant, on les limite; toute reconnaissance de droits ou de libertés implique négation du droit absolu. Toutes les lois sont contre la liberté; toutes consomment le sacrifice d'une part de liberté individuelle, atteignent la personne humaine. Le droit total, c'est l'anarchie légale, l'*anomie* dans laquelle l'individu affirme contre la société, contre l'univers même, l'indépendance et la souveraineté de son moi.

L'anarchie, voilà la première conclusion, encore négative, d'une philosophie sceptique.

Mais l'anarchie pure n'est qu'une formule; et c'est par hypothèse que nous replaçons l'homme nu dans un monde vierge; point d'existence sans coopération, c'est-à-dire hors de la société; l'individualité ne se dégage et ne s'accroît que grâce à l'effort continu des espèces, dont l'ascension même est caractérisée par le progrès de l'individualité. Si marquée qu'elle soit chez l'homme, elle ne lui permet point de vivre ou, du moins, de se développer tout entier hors de la vie sociale. La société est aussi ancienne que l'individu; et nous ne pouvons que par la pensée abolir les lois, les codes, les conventions, les institutions qui oppriment l'individu, la cité, la patrie, la famille auxquelles il fut, dès sa naissance, lié, subordonné, asservi. Faisons cependant l'effort de dénouer ces milliers de liens qui unissent entre eux les hommes; plaçons l'individu autonome en face de lui-même et de sa liberté. C'est une hypothèse nécessaire pour montrer à la révolte humaine l'horizon de la liberté, et décrire la patrie idéale vers laquelle doit s'orienter notre espérance.

Dans un monde d'individus autonomes où, pour que la liberté demeure intégrale et le droit absolu, il faut que la liberté et le droit de tous demeurent égaux, chacun a le libre usage de sa force; celle-ci ne rencontre d'autre obstacle que le droit, et le droit même repose sur la néces-

sité d'une certitude personnelle, sur le mutuel respect de l'idéal, sur l'inaliénable indépendance du sentiment et de l'activité morale.

Nulle autorité n'existe, hors ma conscience, qui puisse exiger ma renonciation à l'une quelconque de mes libertés personnelles; la société même ne possède sur moi aucun droit, que dis-je? la société n'existe pas encore.

Elle ne se formera qu'au moment où, pressé par le besoin, je ferai appel au secours de mes semblables. Mais cet appel, ce sera un contrat; et si dans un réciproque engagement j'aliène quelque parcelle de ma liberté première, j'aurai du moins consenti moi-même ce sacrifice, nulle atteinte n'aura été portée à mon droit. Toute association impliquant restriction de l'autonomie individuelle, il faut pour que reste sauf le principe de la liberté que l'association soit librement formée.

Il existe deux sortes d'associations : les unes naturelles et forcées, — patrie, cité, famille, — les autres contractuelles et libres. En aucun monde concevable les premières ne seront abolies, parce qu'il est des besoins essentiels que seules elles peuvent satifaire. Réduire, en les définissant, les pouvoirs de ces associations naturelles aux fonctions strictement indispensables pour assurer à l'individu le maximum de liberté effective, la pleine expansion de son activité, la libre poursuite de son idéal, tel sera l'objet de la philosophie individualiste. Au préjugé des entités sociales, qui subordonnait l'individu à sa famille, à sa tribu, à sa patrie, elle substituera le principe contraire qui fait des formations sociales les servantes de l'individu. Pour lui seul s'organisent la famille et l'Etat; ils n'ont d'autre raison d'exister que de lui donner et conserver la vie, et de libérer sa volonté.

La famille élève, assiste, émancipe l'individu; l'Etat garantit sa sécurité et celle de ses biens; il assure la défense de la patrie, élément de la personnalité et caution de l'indépendance individuelle. De l'une et de l'autre les fonctions se résument dans la libération de l'individu; la protection sociale n'a qu'un but : la liberté.

Aux associations de fait, qui ne dérivent point d'un contrat, et dans la vie desquelles le contrat joue malaisément, il faut que dans la plus large mesure se substituent les associations volontaires, constituées par de libres contrats. Une société libre sera une société gouvernée par des contrats sociaux.

Mais à l'association la doctrine individualiste préfèrera

l'action libre de l'individu. L'homme est un être social, parce qu'il a des besoins, et, s'il est serf de la société, c'est qu'il est serf de ses besoins. Moins il dépendra de ses besoins, mieux il réalisera son individualité. La simplicité de la vie est l'une des conditions initiales de l'autonomie.

Le droit politique formule les conditions dans lesquelles l'individu participe aux contrats sociaux, et garantit ainsi les deux catégories de libertés, celles de la conscience et celles de la vie pratique.

Aux libertés de la conscience la société ne peut demander aucun sacrifice ; par contrat même l'individu ne s'en dépouillerait pas, car la pensée est libre comme la circulation du sang. Dans une société individualiste, il n'y a point de croyances sociales, et le droit de croire emporte toutes les libertés de la pensée.

Cherchant la certitude hors des voies traditionnelles de la vérité universelle, une et absolue, rejetant à la fois l'autorité de la tradition, les prétentions de l'expérience et l'infaillibilité de la raison, l'individu trouvera dans la sensation et la volonté les critères d'une certitude personnelle.

Du droit de la pensée dérivent la liberté du culte, la liberté de la propagande et celle de l'enseignement, la liberté de la parole, la liberté de la presse. Elles impliquent, avec l'indépendance de l'action individuelle, l'entière liberté de s'associer pour pratiquer des rites et répandre des doctrines. Entre toutes les sectes, comme entre toutes les opinions, l'Etat demeure neutre ; il n'aura point de dogmes et n'enseignera point, ne sera ni prêtre, ni maître, et n'interviendra dans la vie des croyances que si quelque évident péril menace son existence ou la liberté générale des citoyens.

Parmi ces libertés de la conscience la première est celle de la morale ; le droit d'agir en être moral constitue l'irréductible base de mon autonomie ; une morale individuelle en sera le plus haut objet ; mon indépendance morale n'a pour limite que la juste exigence des groupes sociaux hors desquels je ne puis vivre et dont l'intérêt même de ma liberté m'invite à respecter l'existence. Il y a une morale obligatoire, et une morale autonome. Egoïste ou altruiste celle-ci sera l'expression sincère de nos conceptions propres du bien, ou elle ne sera point une morale. Ni égoïste par principe, ni altruiste par tradition, la morale aura autant de formules et, si l'on peut dire, autant de visages qu'il existe de conditions diverses et de différents personnages à

jouer dans le spectacle humain. Sous la cuirasse du soldat et sous la robe du prêtre ne battent pas des cœurs pareils; chaque âge, chaque sexe, comme chaque condition, a son idéal et aura sa morale.

L'existence peut s'écouler en trois étapes, qui répresentent trois espérances : l'ambition de conquérir tous les biens, toutes les gloires de la vie, — la calme sagesse épicurienne, — le sacrifice enthousiaste de soi à l'humanité qui souffre. Egoïsme et altruisme, la vie complète embrasse ces deux stades du sentiment humain. Chaque conscience, à son heure, choisira, sans contrainte, sans pudeurs fausses.

Au droit d'être moral se lie le droit supérieur de l'idéal, et celui-ci contient l'ensemble de nos libertés. S'il prend sa source dans la conscience, l'idéal se réalise dans la vie pratique. Tendu à la conquête de l'idéal, l'homme est lié à la terre par la nécessité. Pour réaliser, il faut être, il faut vivre. Les problèmes matériels de la vie entravent l'essor de l'homme vers l'idéal.

La société doit assurer à l'homme la liberté du travail et le droit de propriété. Lui doit-elle aussi la sécurité ? Et tout d'abord, doit-elle réaliser l'égalité effective des conditions ? Quand l'égalité de fait ne serait pas une chimère, la doctrine individualiste la repousserait, d'abord, parce que l'inégalité est le mobile de l'activité humaine, ensuite parce que l'inégalité matérielle est la conséquence même de l'égalité des droits et du principe d'intégrale liberté, et qu'elle ne serait légitimement obtenue que du consentement unanime des citoyens.

La société n'est pas tenue d'assurer ses membres contre les risques de l'existence, ni d'assister les malheureux. La prévoyance et la charité sociale supposent la contrainte, tout au moins celle de l'impôt. L'assistance est une question de morale, et la morale sociale ne commande pas l'altruisme; une seule obligation morale peut et doit être reconnue par la loi, l'obligation paternelle d'assister l'enfance, de lui assurer la nourriture et l'éducation. Hors de là point de droit à la vie. La charité est libre; le sacrifice est une carrière, celle qui s'ouvre aux vaincus de la vie dans la détresse de leur égoïsme ; et c'est en devenant pour eux un principe absolu de conduite que le renoncement pourra devenir fécond,

Pour réaliser son idéal, pour se défendre contre la misère, l'individu s'associera librement. L'Etat, en le protégeant contre les attentats des individus, le garantira aussi

contre les excès des associations. L'Etat est d'abord un juge.

Le scepticisme ébranle les formes solennelles et les principes mystérieux de la justice à laquelle, dans l'ordre civil, du moins, doit se substituer l'équité de l'arbitrage. Il ne peut admettre l'hypothèse spiritualiste de la responsabilité individuelle, et rejette ainsi le caractère d'équivalence et de sanction attaché aux peines; la société devra mesurer la privation de la liberté individuelle à la durée de l'amendement du coupable, la mise hors la loi d'un homme ne pouvant légitimement persister qu'aussi longtemps que cet homme reste un danger pour ses semblables.

L'Etat est aussi un soldat. Il a la charge de maintenir l'intégrité du territoire. Mais il fait pour la remplir appel aux citoyens, qui lui doivent le service militaire. Si le patriotisme est un sens, il constitue avant tout un devoir de réciprocité entre les citoyens associés pour la défense en commun des traditions, des mœurs, des libertés, du sol héréditaire et de l'esprit national.

L'Etat ne peut rien, il n'existe que par le concours des citoyens. Il leur donne la liberté, mais pour la leur donner il faut qu'il vive. En même temps qu'il réclame le service militaire, il exigera que les citoyens contribuent aux charges publiques, il imposera à tous le respect des institutions et l'obéissance aux lois.

Mais ces exigences ne deviennent légitimes que lorsqu'elles sont acceptées. Issu d'une série de coups de force et d'une série de contrats, l'Etat doit être en réalité un contrat.

L'art de la politique consiste à déterminer les conditions de ce contrat. Le droit de participer au contrat réside, égal et entier, en tous, hommes, femmes et enfants, parce que tous ont un intérêt au contrat, et que la liberté d'aucun ne peut être limitée que de son consentement. Mais le droit politique ne saurait être utilement exercé par l'enfant, que le père représentera.

D'autre part, la multitude des citoyens dans une société étendue et dans toute société l'incompétence du plus grand nombre feront obstacle au gouvernement direct. Une partie des fonctions sociales seront déléguées; le peuple, par le referendum constitutionnel, fixera les conditions fondamentales du pacte social; en toute autre matière il exercera d'abord l'initiative; la fonction de décision et d'administration sera confiée à des représentants; mais il exercera sur eux un contrôle définitif. Le peuple est la source de

tout pouvoir, mais le peuple n'est pas souverain. La souveraineté populaire ruinerait la liberté des individus. La volonté du peuple ne signifie, d'ailleurs, que la volonté d'une majorité, et la majorité n'a pas plus de droits que la minorité, pas plus de droits que la conscience d'un seul (147).

Pour que la liberté reste sauve, il faut que l'Etat n'assume point la charge de services qu'exclut sa fonction de libération; que les associations volontaires satisfassent librement les intérêts collectifs; il faut enfin, — et ceci n'est point une règle constitutionnelle, mais un principe essentiel des mœurs sociales, — il faut que soit acceptée et respectée de tous l'universelle et réciproque hiérarchie des emplois libres et des fonctions publiques.

L'individualisme a pour but la libre et complète expansion de l'individualité, et pour règle ce principe moral : le droit de la conscience, c'est-à-dire le respect réciproque et absolu des opinions, du sentiment moral et de l'idéal individuel. Il place la grandeur de l'individu dans le sens de la dignité, de la puissance et de la responsabilité humaine. La protection sociale entrave l'essor de l'individualité; pour que dans un monde transformé l'individu devienne souverain parmi une multitude d'individus souverains, il faut que l'individu se libère lui-même en fait comme en droit et concoure à libérer ses concitoyens par la propagande de la parole et de l'exemple, par l'effort des associations libres et par les stipulations des contrats. Ni la loi ni la force ne le peuvent servir.

La conscience est affranchie, l'individu est libéré. Mais la liberté n'est que le premier instrument de l'idéal (148). Vers quel idéal s'orientera l'individu autonome, une société d'individus autonomes?

Plus d'une direction nous est proposée, et le choix est de droit absolu. Il en est une cependant entre toutes qui dérive logiquement des négations du scepticisme et du principe même d'autonomie.

L'idéal de l'individu libre sera un idéal esthétique. Après que le scepticisme a ruiné la religion et la science, que nous reste-t-il, hors la beauté? Il a substitué à l'ordre intellectuel l'ordre sentimental, c'est-à-dire un ordre esthétique. Toute certitude se fonde sur la sensation de plaisir, et le plaisir suprême est la beauté; à la sensation l'homme demande avant tout un moment de poésie; la sensualité n'est, au fond, qu'un besoin esthétique inconscient encore et qui se révèlera à lui-même par l'éducation; le plus haut

désir, comme le plus haut plaisir, étant la beauté, la certitude morale sera une volonté de beauté, et l'idéal sera esthétique. Le dilettantisme du sceptique annonçait cette volonté, consciente enfin, de beauté. Claire ou obscure, elle se manifeste chez tous les êtres pensants, tous créateurs de beauté. Si le scepticisme nous abandonne dans un illusoire univers, une illusion pour vivre sera nécessaire, et il n'en est pas de meilleure que la beauté. Mais, de toutes nos illusions, la beauté est celle qui approche de plus près la réalité, puisque nos sens, lorsqu'ils nous traduisent la splendeur du monde réel, en sont vraiment les organes, créés de sa poussière, formés et éduqués par son incessante activité. La logique esthétique nous en donne une synthèse, bien supérieure en exactitude aux analyses de la logique mathématique. La science même, comme la religion, est faite de symboles, tout esthétique dans ses procédés et son objet. L'individu n'existe que par la liberté, le désir, la volonté. Mais qu'est-ce donc qui fait le prix de l'individualité, du désir, de la volonté, de la liberté, si ce n'est l'immense poésie que ces mots contiennent?

Le principe d'autonomie a pour conclusion un idéal esthétique. Mais, en retour, un système esthétique ne peut s'appuyer que sur un système individualiste : d'abord parce que la création artistique a besoin de liberté; puis parce qu'il n'y a dans les actions morales de beauté que si elles sont libres; enfin parce qu'il n'y a point de beauté sans unité, que l'individualité des choses est la condition de leur beauté, qu'en un mot le beau, c'est l'individuel.

La conscience individuelle s'orientera donc vers un idéal esthétique, et par les mêmes raisons la conscience sociale, qui n'est que le total des consciences individuelles. Pourquoi l'humanité consentirait-elle, en effet, à la dure épreuve de la vie, si elle n'entrevoyait un stade définitif de loisir, de plaisir et de beauté?

La morale de cette société nouvelle sera esthétique. La beauté sera son but, et aussi sa méthode. Transformant les obligations de réciprocité sociale en devoir esthétique de loyauté, elle assignera pour objet à l'activité autonome de l'individu la beauté des actes, ou plutôt, car l'acte n'est que le reflet de la conscience, la beauté intérieure de l'âme. De la conduite la beauté sera le critère, et, toute contrainte abolie, elle en sera aussi le ressort.

De l'âme la beauté rejaillit sur la vie; l'âme, pour se conserver belle, a besoin d'un spectacle éternellement beau. L'amour de la nature, l'art, toute la poésie du cœur, toute

la joie des choses en feront une fête, une légende de beauté et de gloire, et, par dessus tout, la hauteur du sentiment moral, suprême degré de la gloire intérieure et de la beauté absolue.

La politique, servante de la morale, tendra à la réalisation de la vie esthétique. Mais il ne s'agit point d'une politique d'Etat : sous un régime esthétique issu du principe individualiste, la mission de l'Etat demeurera une mission de liberté. Politique, en tant que sociale, la réalisation d'un monde esthétique sera un résultat de collaboration, l'œuvre d'associations multiples, librement formées, inspirées d'esthétiques diverses, rapprochées seulement par la communauté du but. La réforme sociale que poursuit notre âge s'accomplira après la révolution des idées, lorsqu'à l'espérance supra-terrestre, à l'idéal de force ou de vérité auront succédé dans les âmes un idéal, une volonté de beauté.

Dans l'harmonie d'une société esthétique l'obligation morale n'aura plus de raison et la notion même du droit pourra s'évanouir, parce que la beauté, qui contient l'amour, le dépasse, étant aussi la liberté !

Sa réalisation, effet du temps, suppose l'existence d'une élite de créateurs, respectée, écoutée, aimée. Elle exige surtout une éducation esthétique. L'éducation, confondant en un même idéal le développement intensif du moi et la culture esthétique de l'âme, de l'homme fera un héros, et, pour inspirer, soutenir et récompenser le héros, de la femme elle fera une fée.

## II

L'unité du système n'est-elle pas assez attestée par la liberté de la vie esthétique ? Elle est, du moins, démontrée par toutes les raisons logiques qui orientent vers la beauté la conscience autonome, ou qui, en retour, subordonnent l'idéal esthétique au concept de l'individualité et sa réalisation à la liberté réelle de l'individu.

Si ces preuves ne suffisaient point, le développement méthodique de notre étude va les fournir : notre système, — individualiste et esthétique à la fois — remplit toutes les conditions essentielles de l'idéal ; remplir ces conditions,

n'est-ce pas ce qui fait sa valeur supérieure en face des systèmes fondés sur l'autorité de la parole divine ou du savoir humain?

## III

L'idéal esthétique fondé sur l'autonomie individuelle est un idéal absolu. Il appartient au sceptique de décider s'il l'emporte sur les systèmes issus du principe d'autorité, de choisir, en un mot, entre la servitude et la liberté, entre les déceptions du vrai et l'illusion volontaire du beau. Notre tâche consiste seulement à montrer que le système que nous proposons au sceptique réalise les conditions essentielles de l'idéal.

Le scepticisme condamne l'espérance de la vérité, à laquelle la science, la religion, toutes les métaphysiques demandent un principe de certitude. L'ordre de la certitude intellectuelle abandonné, nous avons cherché une vérité d'ordre esthétique; nous avons déterminé par le sentiment ce que l'esprit n'a pu atteindre. Du plaisir au désir du plaisir, puis au désir du beau, forme supérieure du plaisir, puis à la volonté du beau, enfin à l'idéal esthétique, nous avons établi la série des certitudes nécessaires, de la plus humble et vulgaire à la plus haute à la plus complète. Au système traditionnel des vérités objectives et universelles nous avons substitué un régime de certitudes subjectives et personnelles, aux prétentions absolues de l'intelligence le droit de la volonté qui transforme le monde, à la vérité définie l'indéfinissable et infinie beauté, aux doctrines changeantes l'éternel sentiment du beau; le scepticisme niait le réel; nous avons aboli le réel dans l'idéal.

Pour première condition l'idéal absolu réclame un système de certitude; l'autorité et la vérité condamnées, nous avons défini un régime de certitude, moins audacieux sans doute, moins illusoire peut-être, et à coup sûr moins décevant.

Individuel, puisqu'il se fonde sur ce qu'il y a de plus individuel au monde, le sentiment, il peut aussi devenir un système collectif de certitude; ne confondons point la certitude collective avec la certitude imposée; l'idée naît d'un homme; isolée, à son entrée dans le monde, dans son exis-

tence individuelle, une idée devient une croyance collective, dès qu'un certain nombre d'esprits l'ont adoptée.

L'idéal esthétique, doctrine individuelle et collective, s'offre à chacun et s'offre à tous; il est personnel et social. Autre condition de l'idéal absolu, que n'ont remplie, au gré du sceptique, ni la science ni la religion.

L'idéal choisi doit être en harmonie avec nos moyens. Le scepticisme a condamné les doctrines d'immortalité personnelle, qui font peser sur la faiblesse humaine une responsabilité infinie, infiniment injuste. Comme elles les systèmes scientifiques, humanitaires et unitaires, courbent la conscience individuelle sous le joug d'une contrainte étroite et continue. L'âme ne s'éploie qu'en liberté, il n'y a de fécond que le plaisir d'agir; plaisir, désir, voilà les seuls mobiles du travail, de la moralité, de l'éducation; liberté, voilà la source la plus riche de la production, voilà le principe tutélaire de la paix sociale. Liberté signifie diversité. Les hommes naissent infiniment divers. Un ordre moral, un ordre social fondés sur la nature humaine admettront l'infinie diversité que comportent et l'autonomie personnelle et une conception individualiste du monde (149). Le système que nous avons exposé, en affranchissant l'individu, a tout attendu de la liberté. Il remplit ainsi la troisième condition de l'idéal.

Reste la condition d'optimisme. Doctrines de vérité, doctrines de servitude, les systèmes d'autorité sont pessimistes. Sans doute, les uns et les autres promettent quelque sorte de bonheur. Mais l'espérance du bonheur, quand la réalisation en reste sujette à tant d'épreuves, n'est pas un sentiment optimiste. L'ajournement du bonheur à l'au-delà de la tombe ou à cet au-delà plus lointain — une société parfaite — est une conception pessimiste. L'optimisme comprend, nous l'avons dit, deux choses : un certain art — ou peut-être une habitude — d'interprétation qui ne relève dans la réalité que ce qu'elle contient de bon et de beau, — une volonté résolue de transformer le mal en bien, de faire la vie joyeuse noble et belle (150). Je ne dis point heureuse, car le bonheur, affaire d'opinion, de tempérament, de résistance nerveuse, déçoit qui le cherche, récompense qui l'oublie; nous n'avons que des bonheurs de hasard. Juger la réalité par la beauté qu'elle offre à nos regards conduit à ne chercher dans l'univers qui nous entoure que des spectacles de beauté, comme à ne regarder dans les âmes que le seul jeu des grandes pensées et des passions généreuses. Voilà l'art optimiste d'interpréter le monde. Quelle

volonté plus optimiste que celle qui, empruntant au plaisir, — et au plus profond, au moins fugitif des plaisirs, la beauté, — la raison de son effort, se confie à l'infaillible conscience du désir, l'érige en idéal? Si nous pouvons, en interprêtant la réalité, transformer en vision esthétique la vision pessimiste de l'esprit, par cette interprétation d'abord, puis surtout par la volonté nous créons un monde meilleur. Que vaut la vie? Mérite-t-elle d'être vécue? Problème maintes fois débattu, — dénué de sens aux yeux de l'homme qui traduit à son gré la vie, et qui, renonçant à la chimère du bonheur, tend sa volonté vers la beauté seule. A chacun de nous, en effet, le monde et la vie offrent d'inépuisables trésors de beauté (151) : pour la splendeur infinie de la nature nous avons des sens multiples, aigus, exquis; l'art nous prodigue les enchantements; à qui manque le loisir d'admirer reste la ressource d'agir noblement, et n'est-ce pas le but suprême des êtres pensants, accessible à tous, enviable pour tous, de faire de leur conscience le pur miroir du bien, et de leur vie entière une glorieuse ascension vers la Beauté éternelle? Quel idéal plus radieux?

Idéal non point lointain cependant, mais immédiatement réalisable; que mon esprit consente à une interprétation optimiste des choses, qu'un effort de ma volonté engage mon âme et ma vie dans la voie du bien et du beau, déjà mon idéal se réalise. Si prompt à s'accomplir, à cet égard encore il est optimiste. Est-ce tout?

Le scepticisme a dénié aux systèmes d'autorité le pouvoir de définir un idéal optimiste par ce motif qu'un idéal imposé ne satisfait point la conscience. Il a reconnu entre la notion d'idéal et celle d'autorité une contradiction décisive. A cette contradiction échappe l'idéal esthétique; né dans la conscience autonome, il se réalise librement. Nul système ne satisfait mieux à la définition de l'idéal; nul ne s'offre plus délibérément et complètement optimiste.

L'autorité n'a réservé aux hommes que servitude et déception. Seules la liberté et la beauté n'ont pas trompé notre espérance.

## IV

Elle éclate donc enfin, la supériorité de l'idéal esthétique sur l'idéal religieux et sur l'idéal scientifique.

Les conditions qu'une sévère méthode veut rencontrer dans l'idéal, ni la religion ni la science humanitaire ne les ont réalisées. Toutes, au contraire, se réunissent dans cette philosophie qui, éveillant dans l'âme humaine, avec la liberté, la conscience de la vie, donne à la vie, avec la beauté, une inestimable valeur.

Si l'on admet que nous avons fait cette double preuve, à quoi bon point par point, condition par condition, comparer encore les systèmes? Chapître par chapître d'elle-même la comparaison s'est accomplie. L'avantage de notre système résultera surabondamment aux yeux des sceptiques de cette conclusion générale qu'il satisfait aux exigences d'une critique méthodique et que les autres n'y satisfont point.

Si cette double preuve n'est pas faite, notre effort a manqué son but, et ce livre n'a point de sens.

Que le lecteur juge, et qu'il choisisse.

# CHAPITRE III

## LA CIVILISATION ESTHÉTIQUE

---

### I

Une civilisation va naître, puisqu'une civilisation s'éteint. La société contemporaine n'est qu'une forme de transition entre les sociétés religieuses et un âge d'irréligion. C'est cet âge que, toute imprégnée encore de christianisme, elle annonce et prépare.

L'essor de la science, la montée de cette formidable marée humaine, la démocratie, ont décidé la chute du dogme et de la hiérarchie sociale, en un mot, du système religieux.

Nous assistons à l'agonie d'un monde. Agonie violente, parce que nous sommes pétris d'idées et d'habitudes chrétiennes, parce que nos institutions sont chrétiennes encore, et que, pour créer une société nouvelle, il nous faut accomplir ce double et douloureux effort de nous arracher à notre milieu, de nous arracher de nous-mêmes. Agonie lente, parce que si le monde religieux subit en ce moment un assaut général, les armées qui l'assaillent ne marchent point sous un même drapeau et que leurs ambitions ne s'accordent point.

Trois choses finissent, par lesquelles ce monde se soutint : la croyance, — la guerre, devenue plus odieuse et plus rare avec le service universel, — la terre, avilie par le déracinement des personnes et par la circulation trop aisée des richesses. L'industrie capitaliste, matérialiste et pacifique, a contribué à leur chute. Elle-même aura eu

pour rôle de préparer l'avènement d'un monde, dont elle sera, sans doute, exclue ; en centralisant entre quelques mains la fortune publique, en prenant le pas sur les castes anciennes, clergé, noblesse guerrière, noblesse terrienne, la caste bourgeoise a rendu plus aisées la conquête syndicale et la mainmise de l'Etat.

Le déclin de l'ancien monde peut être retardé de quelques soleils ; l'aube où s'éveille l'avenir reste incertaine encore.

La bataille n'est point engagée entre deux combattants seuls; si c'est le principe humanitaire (ce siècle ne s'annonce-t-il pas, en naissant, le siècle de la philantrophie ?) qui porte au principe chrétien les plus terribles coups, d'autres principes sont en jeu qui troublent et entravent sa marche. En somme, une grande mêlée d'idées directrices, et dans cette mêlée point d'idéal dominant ; en la plupart d'entre nous (et c'est pourquoi nous sommes sceptiques) s'agite une lutte d'idées, d'aspirations, de tendances ennemies. L'hésitation du mouvement social traduit l'hésitation des consciences individuelles.

Nous sommes chrétiens, nous sommes païens, nous croyons à l'avenir infini de la science, nous aimons la justice, nous espérons la fraternité et nous voulons l'égalité ; nous nous disons les citoyens du monde et nous demeurons patriotes ; nous reconnaissons des dettes sociales, un droit et un devoir souverain de l'Etat, et nous proclamons l'inviolabilité de la liberté et du droit individuel ; nous avons le goût de la force, et nous en avons la haine ; l'âme de l'homme moderne, meurtrie du heurt de tant d'idées, flotte indécise, et la vie sociale offre le spectacle d'un compromis général, incohérent et instable (152).

Trop d'idées, point d'idéal. Et cependant, nous l'avons montré, de tous les problèmes sociaux le plus urgent, parce qu'il est le problème fondamental, est celui de l'idéal prochain.

Quel horizon va tenter l'espérance humaine ? Il ne s'agit plus de savoir si le monde religieux peut revivre, si la société de demain sera une société chrétienne, si le christianisme futur sera égalitaire ou féodal ? Avec le dogme le système divin tout entier s'est écroulé. Même des réveils de l'esprit religieux ne le relèveraient point de son définitif abaissement.

Il faut que ce monde-ci périsse, puisque sa foi est morte. Il meurt. Voici l'avenir. D'où surgira l'Idéal attendu ?

## II

De quel nom se nommera-t-il?

Le XIXe siècle nous a légué sa foi, l'attente du progrès. Tous y croient, et le redoutent, s'ils ne l'espèrent. Il existe un parti du progrès (153); en lui se résument l'espoir de la science qui, sans le consentement du peuple, ne peut rien pour le peuple, et l'espoir de la démocratie, qui, la religion disparue, a besoin de la science, à la fois pour comprendre l'univers et pour espérer un avenir meilleur. Mais l'idée de progrès est équivoque. L'organisation industrielle qu'on demande à la science ne constitue point le terme du progrès humain. Au-delà de l'ordre matériel s'ouvre l'infini d'un domaine moral, qui est vraiment le domaine de l'homme. Le progrès humain ne peut être qu'un progrès moral. Ici point d'organisation possible : l'ordre moral est un état d'anarchie légale où les volontés ne reconnaissent d'autres lois qu'elles-mêmes, où l'harmonie sociale naît du respect réciproque des utopies individuelles.

Quand l'humanité sera consciente de sa destinée morale, la science redeviendra la servante de l'idéal, son rôle directeur sera terminé. Mais peut-être avant cette échéance l'alliance de la science et de la démocratie, fondée sur des inimitiés communes, sera-t-elle rompue. Il n'y a d'alliances éternelles que celles que forme l'intérêt ou que des sympathies soutiennent. Or, entre la science et la démocratie n'existent dans l'avenir ni intérêts communs, ni sympathies mutuelles. La science est désintéressée, n'a d'autre objet qu'elle-même; la démocratie veut jouir; justice ne signifie pas autre chose que participation aux jouissances des riches et des heureux. La science est une noblesse, un privilège d'aristocratie; entre l'esprit de la science et l'esprit égalitaire de la démocratie il y a, au fond, antipathie, suspicion réciproque. Le jour où contre les ambitions du nombre la science invoquera la souveraineté du vrai, à l'heure critique où, pour le salut commun, la science revendiquera la subordination aux habiles et aux savants des foules ignorantes et aveugles, le divorce s'accomplira. Mais c'est le nombre qui constitue la société; la science s'isolera, impuissante et peut-être persécutée. Que fera la démocratie?

Affranchie de la religion, la démocratie a voulu être libre; trop faible, elle a cherché dans la science un appui à sa liberté. Libérée de cette seconde religion, la science, elle reviendra, comme le scepticisme, — par le scepticisme, — à la liberté, et, du même coup, de l'ordre matériel elle rentrera dans l'ordre moral. Mais ce n'est plus d'un dogme, expérimental ou révélé, que l'existence sociale recevra ses lois; au fond des âmes, et non hors d'elles, la société trouvera son principe de vie: l'idéal, c'est-à-dire la volonté humaine érigée, au-dessus de la science, contre la nécessité (153 *bis*.)

## III

La civilisation future sera une civilisation esthétique.

Trois choses sont nécessaires à une société: un dogme, — une organisation hiérarchique, — un Idéal.

La société future aura son dogme: la volonté, c'est-à-dire la liberté; — elle aura une hiérarchie, — non point une hiérarchie fragile soutenue par des lois de fer, contre lesquelles éternellement s'insurge la conscience, — mais une hiérarchie fondée sur l'universel consentement, et d'autant plus forte qu'elle ne s'appuiera ni sur des lois. ni sur la force; — la civilisation future aura enfin son idéal, et cet idéal, dans des siècles désabusés des mystères divins et des miracles du génie humain, sera un idéal esthétique.

L'homme voudra jouir, et cette volonté, nous l'avons montré, conduit par un processus nécessaire au culte de la beauté; par toutes ses aspirations la nature humaine se révèle esthétique. La communauté sociale, lorsque les garanties indispensables de la vie individuelle sont assurées, ne peut avoir qu'un objet : la joie, c'est-à-dire encore la beauté (154).

Dogme, hiérarchie, idéal, tous les éléments constitutifs d'une civilisation se rassembleront dans la société esthétique. Elle possédera tous les équivalents nécessaires des principes sur lesquels repose depuis les âges les plus obscurs de l'histoire la civilisation religieuse, c'est-à-dire toute l'humanité connue.

Essayez donc d'imaginer (mais non de le décrire, — la prophétie n'atteindrait point la réalité) ce monde à venir, régi par ce dogme, la liberté, orienté vers cet idéal, la

beauté. Imaginez un monde, le plus libre, c'est-à-dire le plus fraternel, le plus beau, c'est-à-dire le plus moral; une république anarchique sans lois civiles, sans lois morales, sans autorité, où l'harmonie reposera sur l'amour et le culte commun de la beauté infinie; un monde de héros et de fées, ceux-là marchant hardiment dans la voie de leur idéal, celles-ci éclairant la route de la lumière de leur grâce; un monde de joie, où par de libres associations l'existence de tous sera assurée, où le travail, devenu léger, ne sera plus que l'attente assurée du plaisir, où le plaisir même sera un élément de concorde entre les hommes, où la vie sera une perpétuelle fête d'art, une sorte de symphonie du cœur humain avec la nature, mieux comprise, mieux aimée, et devenue à son tour pour l'homme plus clémente et plus fraternelle. Peu d'hommes, sans doute, emprunteront à l'histoire de la pensée des croyances métaphysiques, des espérances extra-terrestres. Mais quel besoin de croire à une loi préétablie de justice, à un principe éternel de bonté, puisque l'homme aura lui-même dépassé la bonté et la justice dans le culte de la beauté, qui est toute amour, toute joie et toute harmonie? Nè sera-t-elle pas reconnue alors, la raison de la vie? Ne sera-t-elle pas résolue, l'énigme cruelle qui fit inventer les dieux, les paradis et les enfers éternels?

Ce monde est chimérique, ou lointain? Qui sait? Chacun de nous, — si large est l'horizon de la vie esthétique, — peut, dès l'instant où il le conçoit, vivre son rêve de beauté; la nature autour de nous est prodigue de merveilles : ouvrons les yeux. C'est une tâche sans terme de purifier, d'ennoblir, d'embellir notre âme; le désir du bien est déjà le bien ; la volonté du beau est déjà la beauté. L'idéal que tout homme peut atteindre deviendra aisément l'idéal universel d'une société consciente. La civilisation esthétique se constituera ; elle durera. L'évolution humaine n'est point un mouvement incessant, et comme fébrile, de races, de mœurs et d'idées. De longues ères de paix et d'apparente immobilité succèdent aux âges de crise; ce sont les ères créatrices; après l'agitation violente d'un siècle gouverné par la science, le monde, recueilli dans son rêve, connaîtra de calmes siècles de sagesse heureuse et de repos fécond (155).

## IV

L'idéal esthétique s'isole-t-il donc des voies ouvertes par la pensée humaine? Voyez depuis Platon jusqu'à Ruskin, jusqu'à Ravaisson, jusqu'à Guyau, jusqu'à nos contemporains, MM. Lachelier et Boutroux, par exemple, quelle place a prise la Beauté dans les spéculations et les espérances de la philosophie?

Toutes les tendances de la nature humaine, toutes les traditions de la société ramènent à un idéal esthétique, et la plupart des croyances se concilieront avec lui. Le christianisme, quelques préjugés qu'il conserve contre certains arts, propose, en définitive, un idéal esthétique quand il recommande la culture de l'âme, la pureté de la pensée et de la vie (156). L'amour de la science est esthétique, puisqu'il nous élève au-dessus des intérêts et des passions vulgaires. La morale spiritualiste identifie presque le bien et le beau.

La religion et la science sont-elles donc autre chose que de grands systèmes esthétiques? Si le sceptique les condamne, c'est que, jalouses d'un autre rôle, elles prétendent détenir la vérité et l'imposer. La religion fût demeurée invincible, si, née du sentiment, elle n'avait cherché l'appui de la raison ; la science ne serait pas suspecte si, respectueuse des croyances, elle se bornait à proposer à la curiosité humaine des jeux d'énigmes et d'hypothèses (157).

Le positivisme, le solidarisme, le socialisme affirment une volonté de bonheur terrestre, dont la beauté est la suprême promesse, puisque, en effet, par l'harmonie elle réalise les œuvres fraternelles de l'amour, comme, par la fraternité volontaire, l'humanisme réalise l'harmonie (158).

Comment existerait-il un antagonisme éternel entre les grandes forces de l'âme humaine? Mais l'idéalisme esthétique emprunte quelque chose à ces doctrines que rejetait le scepticisme. A la religion il emprunte son principe sentimental et ses élans mystiques. Au spiritualisme il eût pu prendre sa métaphysique individualiste, comme la démocratie moderne lui a pris l'idée d'égalité. C'est de la science naissante, des premières expériences réfléchies de l'humanité que le scepticisme et la liberté sont nés ; l'esprit de la science est un esprit d'affranchissement. Dans le passé

l'art et la science ont toujours fleuri côte à côte; l'art, qui est intelligence et liberté, dériva de l'impiété scientifique, ou la prépara. Les rêveries de la science comptent parmi les plus hautes satisfactions esthétiques de l'esprit. Il suffit au sceptique pour ne point tomber dans leur piège de se souvenir que, fût-elle exacte, la science n'atteint pas l'absolu, et que l'homme passe dans une éternité d'illusions. Mais le sceptique a reconnu la valeur pratique de la science; elle a transformé par des miracles d'industrie la face du monde et le cours des affaires humaines; elle peut, elle doit, à une échéance prochaine, simplifier si profondément les conditions matérielles de l'existence que le travail allégé cesse d'être une charge, et que le plaisir devienne l'essentiel emploi de la vie. Science, force, richesse sont de la vie esthétique les moyens nécessaires. Qu'on refuse à la science le pouvoir et le droit d'organiser la vie future; celle-ci s'organise librement, en effet, par l'action créatrice du désir; mais combien de précieux documents lui fournira, pour s'organiser, la science subordonnée! Qui sait enfin quels merveilleux effets la science offrira aux fêtes de l'art?

L'idéalisme esthétique, athée, si c'est être athée que rejeter toute définition d'un Dieu éternel, — matérialiste, si c'est être matérialiste que nier, faute de preuve, la dualité de substance, — idéaliste au point de nier toute autre valeur que l'idée, la conscience et l'idéal, — positiviste au point de nier la légitimité de toute généralisation scientifique, — individualiste, égoïste, au point de nier les droits des organismes sociaux et de l'humanité même, — l'idéalisme esthétique n'est cependant l'irréductible ennemi d'aucun des grands systèmes que le scepticisme condamnait. Si quelque jour doit s'opérer une réconciliation des systèmes, c'est dans leur principe commun qu'il en faudra chercher la raison, je veux dire dans la beauté; chacun a la sienne, et cette part d'eux-mêmes reste la seule immortelle.

Si une métaphysique est possible, elle sortira de la psychologie. (Nous espérons le démontrer un jour). Déjà notre scepticisme en peut ébaucher une. L'idée acquiert dans le monde une part chaque jour grandissante de souveraineté; le progrès s'affirme par le développement continu de l'individualité; l'humanité aspire à l'harmonie. L'idée est un individu; l'individu, harmonie fugitive, est le stade esthétique de l'être. Si nous ne pouvons déchirer le voile de la réalité, nous pouvons cependant l'affirmer, l'infini mystère qu'il cache est un mystère esthétique.

## V

Le scepticisme annonce un monde nouveau. Aux élites qui ont mesuré leur responsabilité la mission de collaborer par l'idéal à son avènement, à l'élite sceptique entre toutes.

Il faut se libérer du doute, s'évader du néant. Tout vaut mieux que l'ignorance résignée à la honte. Tout vaut mieux que le scepticisme, s'il dure assez pour flétrir et désespérer l'âme humaine. Je préfère les belles légendes religieuses, toutes naïves qu'elles soient ; je préfère les fières hypothèses de la science, toutes chimériques qu'elles puissent être.

Dans l'abîme du scepticisme a fleuri l'espérance, — l'espérance, énergie suprême de l'individu, force incomparable du progrès humain, — et pourquoi pas de l'évolution du monde, si le progrès humain correspond, en effet, à la loi cosmique de progrès universel? Individualiste, la philosophie du sceptique est une philosophie du désir; esthétique, elle est une philosophie de l'illusion.

Les mondes sont des individus ; ils ont conquis leur existence aux dépens de ces nébuleuses diffuses, qu'une faible clarté distingue à peine du néant; l'homme à son tour conquerra sur la société le droit de la conscience, des instincts, du désir, la liberté que la nature donne à tous les êtres, l'individualité, terme sublime du développement humain. Les masses confuses n'ont devant la pensée et dans l'histoire de la réalité aucune valeur, quelle que soit leur durée. Cela seul a quelque prix qui agit sur la réalité, le rayon qui passe, la forme qui se construit pour se dissoudre, l'individu, qui mourra, mais qui aura vécu. L'éternité immobile n'est rien, les moments sont tout; l'individu dans un court cycle d'années a des moments qui valent vingt existences ; l'éclair n'a qu'un instant et donne plus de lumière qu'une longue nuit d'étoiles. La grandeur de l'humanité a pour mesure l'individualité de ses guides, poètes, penseurs, artistes. La gloire de la société future sera de créer des individualités supérieures, hommes et idées ; par les exceptions la masse s'élève et grandit; l'un est l'espérance du tout (159).

Que l'individu périsse, une chose reste immortelle, l'Idéal de chacun et de tous : la beauté, qui par tous les sens se révèle à chaque être, et qu'en retour chaque être crée

par chacun de ses désirs, chacune de ses pensées ; la beauté, lien des races dans l'espace, lien des générations dans le temps ; la beauté, floraison de l'âme qui croît sur les ruines de l'intelligence ; la beauté, face riante de la réalité, volonté profonde de l'homme, raison dernière de la vie.

Face trompeuse, volonté chimérique, raison illusoire, direz-vous ? La beauté ne ment pas plus qu'une science faite d'hypothèses, qu'une religion faite de mystères et de légendes. Forme idéale de la pensée, la beauté n'est pas moins réelle que l'homme, si l'homme est volonté, pas moins réelle que le monde, si le monde est le lien réel des êtres vivants (160).

Mais, j'y consens, la beauté est une illusion. Chimères d'un jour dans un monde fuyant de chimères, est-il donc si sage de renier la chimère, de s'insurger contre l'éternelle illusion ?

Çakya-Mouni, par les *vérités sublimes*, voulut exterminer la Maya, l'Illusion créatrice, source infinie des existences. Mais si la science, qui ment, nous opprime, si la tradition divine, qui nous abuse, n'est qu'une longue chaîne de misère ?... Que nous reste-t-il ? La vie rayonnante de l'univers, qui se révèle à nous par tant d'illusions merveilleuses, n'atteste-t-elle pas l'impérissable triomphe de Maya ? Illusion libératrice, désir, amour, joie et beauté, qui donc, si ce n'est-elle, vengera la nature humaine opprimée de la tyrannie des dogmes et de l'imbécilité de l'esprit (161) ?

---

# NOTES

# NOTES

1. — La religion est si essentiellement hiérarchique qu'en dépit du dogme de l'égalité des âmes les meilleurs chrétiens de nos jours ont bien de la peine à considérer comme leur égal un Hottentot ou un Papou. Ne refusent-ils pas une âme aux chiens, que les Hindous regardent comme des frères (l'homme sujet à devenir chien, le chien apte à devenir homme)?

2. — Le débat sur la primauté de la morale ou de l'intérêt social se ramène à cet autre terme: le principe de la morale est-il transcendant et absolu, ou contingent et conventionnel ?

3. — M. Brunetière formule en équations ce syllogisme: sociologie = morale; morale = religion; donc sociologie = religion. — Mais il faut traduire cette conclusion: elle implique logiquement la théocratie.

4. — Une loi d'harmonie régit les rapports de la morale et des sociétés politiques; tel régime social, — autocratie ou liberté, — s'appuie sur tel principe moral: prééminence du devoir ou prééminence du droit. — Et réciproquement d'un système moral se déduira logiquement le système social dont il est l'âme.

5. — L'Idéal, en un sens, c'est la cause finale. Qu'on ne nie pas la finalité: il n'est pas sûr que les grandes forces de l'univers soient aveugles, et il y a dans l'univers des volontés conscientes. Que tous les mouvements de la matière se ramènent ou non à une loi unique, à une volonté psychique, le désir, universel moteur du monde, ou simple ressort de la conscience humaine, identifie dans tous les cas en lui-même la cause et la fin.

6. — Certaine école confond l'Idéal avec l'indéterminé et

l'inconnu. Zola raillait les idéalistes « qui se réfugient dans l'inconnu pour le plaisir d'y être », et proposait cette tâche à l'effort quotidien de l'homme « de réduire l'idéal, de conquérir la vérité sur l'inconnu. » Guyau a vengé l'idéal de cette accusation de mensonge. « L'Idéal, dit-il, n'est autre chose que la nature même considérée dans ses tendances supérieures; l'idéal est le terme auquel l'évolution elle-même tend. » Tout homme, dirons-nous à notre tour, jouit de deux trésors: l'un fait de ce qu'il possède, l'autre de ce qu'il ne possède pas encore; objet du désir, ce trésor futur, c'est l'Idéal. Il n'est, certes, ni indéterminé, ni inconnu; il est lointain, il est incertain, soit, mais parfaitement déterminé, et point du tout inconnu. L'Idéal, c'est l'avenir qui doit être, et qui sera, et qui déjà devient, parce qu'il doit être.

7. — L'idéal est un élément de l'esprit. En dernière analyse, affirmer un idéal, c'est entre plusieurs plaisirs préférer un plaisir. Vivre, penser, c'est préférer, c'est choisir. Voilà pourquoi, en définitive, tout être pensant ou sentant a un idéal.

8. — Peut-on croire, comme l'affirme M. de Greef, que « les sociétés primitives n'ont pas de conception physique ou sociale du monde? » et s'ensuit-il de là qu'elles n'aient point d'idéal? Je me demande comment un sauvage agirait dans le monde physique et en société sans quelque intuition instinctive de ce que sont et le monde et la société. Je doute qu'à défaut d'une conception commune de l'ordre social une société naturelle puisse se maintenir. Je crois, au contraire, que l'idéal est un instinct, et je devine cet instinct chez le sauvage, parce que je le reconnais dans la conscience animale: mon chien sait parfaitement ce qu'il veut de la vie et ce qu'il peut attendre des hommes et des chiens. Ne retrouve-t-on pas, d'ailleurs, chez les peuples les plus incultes des conceptions sociales et des systèmes cosmologiques?

9. — Pascal nous a trop diminués, quand il a dit: L'homme n'est ni ange ni bête;... qui veut faire l'ange fait la bête. Dans l'animal supérieur il y a, si je puis dire, du sur-animal, quelque chose d'humain déjà, et c'est grâce à ce quelque chose que notre intelligence pénètre la sienne, et que nous pouvons tenter son éducation. S'il y a de la bête dans l'homme, il y a en lui aussi quelque chose de surhumain; nous touchons aux anges par quelques côtés de notre nature, étant à de certains moments sublimes et parfaits; et

c'est pourquoi nous sommes des hommes. Chassez l'ange du cœur humain, il ne restera que la brute.

10. — Ne fût-ce que pour résoudre le conflit de ses passions, l'homme aurait besoin d'un idéal.

11. — N'est-ce pas un fait historique que là où la religion a disparu, les hommes se sont devenus étrangers, le sentiment national s'est évanoui, la nationalité s'est dissoute ?

12. — M. de Greef pense que les conceptions théologiques ne sont jamais originales, qu'elles se modèlent sur l'organisation sociale. Si cette thèse est exacte, la vie terrestre fournirait donc le cadre de la rêverie métaphysique; le Dieu unique ne serait que la projection dans l'infini du roi unique. Comme la monarchie impliquerait le monothéisme, une république aristocratique conduirait au polythéisme, et la démocratie pure aboutirait à l'athéisme. Peut-on ériger ce processus en loi de l'histoire ? Ce n'est pas toujours l'ordre religieux qui s'adapte à l'ordre civil; — la société est aussi parfois le décalque d'une religion hiérarchique ou égalitaire : telle la société chrétienne à son aurore. Que la démocratie moderne soit vouée à l'athéisme, c'est ce que nous croyons avoir démontré ; mais n'oublions pas qu'elle naquit du spiritualisme chrétien. D'origine morale, théologique ou politique, l'idée qui s'empare de la conscience sociale, l'idéal, en un mot, embrasse tous les éléments de la vie, et les transforme; il recrée, en définitive, la société, lui redonnant une âme, une morale, des croyances, en reconstitue la structure, la hiérarchie, le gouvernement, les institutions publiques et privées.

13. — Si rapide que puisse être la décadence chrétienne, les chefs de l'Eglise ont raison de ne rien accorder au siècle, de n'abandonner aucune tradition: le système religieux forme un tout si admirablement lié que, pour en séparer un élément, on détruirait le système.

14. — On ne peut écarter tout à fait l'hypothèse d'un retour de foi et d'un succès passager de l'Eglise. Celle-ci liera, d'abord, sa cause à celle des partis monarchiques, dans les rangs desquels elle trouvera l'appui des fortunes catholiques. Mais le bon vouloir des riches s'épuisera comme leur espérance. Nul espoir de réconciliation avec le parti républicain. L'Eglise s'adressera alors au peuple, redeviendra l'amie, la servante des humbles, se fera socialiste, collectiviste, et peut-être bénéficiera-t-elle un moment de l'équivoque, — et, sans doute, inconsciente, — alliance des partis extrêmes.

15. — Observez comment la plupart des gens passent de la foi à l'incrédulité. L'irréligion des jeunes gens est presque toujours une concession qu'ils font à leur milieu, — maîtres, amis ou camarades, — par amour-propre, pour ne point paraître plus sots que les autres. On voit aussi des hommes mûrs renoncer par intérêt aux habitudes religieuses. Le plus grand nombre des hommes n'aiment point à penser; l'habitude chez eux fait toute la religion : ils cessent de croire en cessant d'aller à la messe.

16. — Le nombre, c'est l'anarchie; la science, c'est l'ordre.

17. — On peut attribuer la médiocrité des goûts esthétiques du peuple aux codes de morale eux-mêmes, qui ont rendu plus enviables les plaisirs grossièrement sensuels, en les proscrivant sans proposer des plaisirs plus purs.

18. — La distance n'est pas si grande de l'idéal chrétien à un idéal esthétique que de l'esprit idéaliste au matérialisme sceptique.

19. — La faillite du pessimisme s'annonce déjà par le chaos des doctrines. Sûrement l'humanité, — mais par quels douloureux détours! — arrivera à l'optimisme. La mission des philosophes est d'abréger sa route et d'en alléger les souffrances.

20. — Evangéliser, c'est réaliser.

21. — Il ne faut négliger l'emploi d'aucune méthode. On veut, en effet, persuader tout le monde. Or les esprits sont très divers et ne se persuadent point tous par les mêmes moyens; puis les hommes sont changeants, parfois enthousiastes, parfois sceptiques, parfois avides de vérité.

22. — Evaluer des méthodes, cela relève plutôt du criticisme que du scepticisme; mais le criticisme n'est-il pas devenu l'un des éléments du scepticisme contemporain?

23. — Nous laissons au lecteur qui en voudra faire l'épreuve la tâche d'appliquer exactement la méthode proposée. Nous avons cru, pour notre part, qu'il suffisait ici d'en observer les lignes générales; l'application littérale de la méthode eût entraîné de fastidieuses redites dans une étude où l'on n'a pu éviter mainte répétition; la thèse est assez forte peut-être pour n'exiger point une démonstration intégrale, et, si quelque chose manque, le lecteur y suppléera.

24. — Ne fallait-il pas mettre en cause, avec les religions oubliées ou lointaines, ces philosophies, antiques ou modernes, dont l'inspiration, spiritualiste ou matérialiste,

se rattache, en définitive, à l'induction métaphysique ou à l'expérience, c'est-à-dire aux sources mêmes de la science et de la religion? A quoi bon? Les doctrines n'ont qu'une courte destinée; pas une ne survit pure à son auteur; depuis Socrate et Platon, depuis Jésus et Jean, pas un maître dont les disciples n'aient trahi ou renié la parole. Innombrables sont les doctrines. Qu'en reste-t-il? De tout un monde de pensées à peine subsistent quelques idées, thèmes éternels sur lesquels l'intelligence humaine écrit d'infinies variations. Tout esprit indépendant ne fait-il pas son système? Deux royautés sont en présence, celle de l'esprit de tradition, celle de l'esprit de révolte et de science; le récit naïf de la Genèse a marqué leur initial antagonisme, et l'hégémonie du monde moral n'est aujourd'hui même sérieusement disputée que par la sience et par la religion. Devant ces deux prodigieuses adversaires, tout autre rivalité s'incline et s'efface. A quoi bon parler de systèmes qui ne s'affirment que pour mourir? Tous ne sombrent-ils pas dans le doute universel du sceptique?

25. — Deux systèmes sont en présence et deux partis : celui de l'immobilité, — parti de Dieu; — celui du mouvement, — parti du progrès; — et, si l'on veut, il y a un troisième parti qui regarde les autres se battre : le sceptique troupeau d'Épicure.

26. — Est-ce abuser des mots de nommer « système divin » l'harmonique et formidable édifice que soutient seule l'idée de Dieu? Si l'homme a fait son Dieu, le Dieu à son tour a refait l'homme. Il rend à l'homme l'éternelle vie qu'il reçut de lui. Il sanctionne la morale humaine, identifiée à l'amour de Dieu. Ne se confond-il pas avec l'idéal même, ce Dieu, formé de nos plus hautes pensées, de nos plus nobles chimères, maître des mondes, et arbitre de notre destinée? Le système divin contient donc une formule universelle et complète de l'idéal.

27. — Nous pouvons négliger les religions monistes de l'Inde, parce qu'elles sont parfaitement étrangères aux conceptions et aux préoccupations de la société française, et qu'elles n'ont aucune chance de faire fortune chez nous. Si quelques personnes se piquent de sympathie pour le bouddhisme, c'est qu'elles en goûtent par dilettantisme intellectuel la philosophie profondément sceptique, ou qu'elles se plaisent au spectacle de cérémonies, où l'on trouve juste assez de ressemblances et juste assez de différences avec les rites chrétiens pour susciter et intéresser une

curiosité critique. Mais il est impossible de reconnaître là l'origine d'un mouvement prochain de la pensée française.

28. — Il n'y a peut-être point incompatibilité essentielle entre la doctrine de la vie éternelle et une doctrine de liberté politique. Trop de nobles esprits les ont conciliées pour que nous nous refusions à en admettre l'accord. Mais les raisons de cet accord, profondes et subtiles, échappent au jugement sommaire de la foule. Celle-ci confond dans une même suspicion la religion légendaire et le spiritualisme abstrait qui ajournent à un supermonde incertain la revendication du droit et du bonheur. L'élite donnera au peuple une religion, une vision concrète d'idéal social ; elle ne lui fera pas accepter un système d'abstractions.

29. — Ordre de succession ou rapport de cause à effet, quel que soit le lien des phénomènes, la causalité est la plus nécessaire des catégories de l'esprit. Nos fautes de conduite, les erreurs de la politique sociale, la lenteur du progrès des sciences, leurs revirements s'expliquent surtout par l'inattention de l'esprit humain, ou par son impuissance à embrasser toutes les suites nécessaires des faits.

30. — On pourra penser que nous élargissons à l'excès la notion et le rôle de la méthode. Mais dès qu'à la poursuite d'un but nous faisons consciemment usage de nos moyens, nous créons une méthode, nous l'appliquons. Dans les sciences, aussi bien qu'en philosophie, une méthode élémentaire servira le plus souvent à atteindre et définir une méthode plus haute et plus générale ; l'analyse conduit à la synthèse ; l'une et l'autre sont des méthodes. Il n'y a ni contradiction — ni abus — à tirer de la méthode sceptique cette méthode plus large, l'autonomie. La première sert à définir les problèmes et les solutions, la seconde à les réaliser.

31. — La volonté individuelle de conservation est devenue une volonté de l'espèce. Le cannibalisme constitue une régression.

32. — L'habitude forme la règle de nos rapports avec les animaux domestiques. Compte de doit et avoir que ceux-ci tiennent exactement, — ou plutôt principe d'un droit réciproque et d'une morale *inter-raciale*, — qu'ils respectent et qui, en définitive, nous oblige comme eux.

33. — Jusque dans l'amour il y a quelque chose d'intéressé. Si je vous aimais, je compte que vous m'aimeriez.

J'aime; j'ai le droit d'être d'aimé. Vous m'aimez; vous me devez respect pour respect, service pour service, et quelque chose de plus : complaisance, obéissance. Obliger, c'est s'obliger. M. Perrichon n'est pas un type; c'est l'homme universel.

34. — L'intérêt a inventé la morale : devoirs envers la société, intérêt de l'espèce; devoirs envers soi, intérêt de conservation de l'espèce et de soi; devoirs envers les dieux, double intérêt de l'individu et de la nation.

35. — Si le droit se fonde sur le doute, le doute implique le droit de douter. Ainsi le droit même sera l'un des postulats du sceptique.

36. — La sensation caractérise la vie, elle se confond avec la vie. Pas un instant de la durée ne s'écoule sans qu'affluent dans l'être vivant un flot de sensations, et notre existence même ne se révèle à notre conscience que par la série infinie de nos sensations.

37. — Les quantités sont dans la nature, les qualités dans la conscience. Double aspect de la réalité. Ne peut-on considérer les unes et les autres comme des réalités, puisqu'elles existent de toute nécessité, les unes dans la nature, les autres dans la conscience, qui est aussi une réalité?

38. — Vivre est un plaisir. Nous nommons plaisirs toutes les sensations révélatrices de phénomènes favorables à la vie, et douleurs celles qui accusent des causes hostiles.

39. — Le sentiment est bien supérieur à la science du fait ; il donne au fait son interprétation, donc sa valeur; en définitive, il le crée; il lui donne aussi sa portée pratique, quand l'action, qu'il gouverne, modifie ou la réalité ou les conséquences du fait connu.

40. — L'être primaire ne veut pas vivre; il ne sait ce qu'est vivre et mourir ; il veut manger ; instinct qui deviendra chez les êtres conscients un besoin d'accroître leur être, leurs biens et leurs droits, pour aboutir chez quelques individus, à l'âge des ambitions, à une volonté réfléchie de puissance.

41. — Le principe d'autonomie reste étranger à toute métaphysique. Il ne relève d'aucune, puisque le scepticisme les nie toutes. Sans doute une métaphysique rationnelle doit être une conclusion, et non une préface; mais du principe d'autonomie, — principe, en somme, négatif, table rase provisoire, — aucune métaphysique nécessaire ne s'induit.

42. — Vivre, voilà l'instinct universel, primordial, antérieur à tout autre dans le processus évolutif, et condition nécessaire de toute évolution. On peut fonder le droit sur cet instinct, sur cette nécessité physique de la vie. (Mais la thèse se présente plus forte, appuyée sur le principe moral.) L'évolution de la vie conduit à l'autonomie humaine, qui est la conscience même de la vie. Usurper sur la liberté d'un homme, cela donc équivaut à attenter dans l'animal ou dans l'homme à la vie animale. C'est un assassinat.

43. — Avons-nous le droit de supprimer tant d'animaux qui veulent vivre? Ceux, d'abord, que nous tuons pour les manger? pour le plaisir de chasser? de pêcher? et toutes ces portées de chiens et de chats à qui nous ne laissons pas le temps d'ouvrir les yeux? Il faut prendre garde qu'en reconnaissant à l'espèce humaine un droit supérieur à celui des autres espèces, nous sommes amenés à admettre dans ses conséquences métaphysiques, juridiques et sociales l'inégalité des races d'hommes, l'inégalité des nations d'une même race, l'inégalité des castes d'une même nation, l'inégalité des individus d'une même caste. La nécessité justifie en quelque mesure ces tueries d'animaux, mais le prétexte mène loin, et les Hindous le rejettent tout à fait.

44. — Quelle que soit notre hérédité, quelles que soient nos origines, nous possédons tous une aptitude à devenir une haute conscience; pour le devenir la culture n'est pas nécessaire; la moralité réside dans l'intention d'agir en être moral, et cette intention peut exister chez l'individu le plus fruste. C'est même chez un tel individu que, dégagée des doutes, des restrictions, d'ordinaire liées à la culture, la volonté du bien s'affirmera plus ardente et plus pure; n'est-ce pas dans la foule grossière que le prosélytisme religieux et la propagande politique font les plus rapides, les plus décisives conquêtes?

45. — On peut dire que le droit est devenu une forme nécessaire, une catégorie de la pensée humaine.

46. — Parmi les paysans subsiste le mépris de l'être inutile, vieillard ou malade; les soins et la nourriture même leur sont parfois avarement mesurés, souvent donnés de mauvais gré.

47. — Contre le droit à la vie se pose une insoluble objection : il contient le droit illimité de procréer, de mettre à la charge de la société une multitude d'êtres qu'elle ne

pourra faire vivre, et que le sol même refuserait de nourrir.

48. — La masse est malheureuse. Toute espérance se ramène donc à ceci : devenir une exception.

49. — Nous sommes bien peu nous-mêmes. Nous sommes la race. Si nous ne tenions tout d'elle, que serions-nous ? Que ferions-nous sans l'immense acquit social ? Mais voici justement un argument pour l'individualisme : dans l'abeille il n'y a que la race ; dans le chien s'annonce déjà quelque personnalité, il est en quelque mesure éducable. Dans l'homme la personnalité se constitue : il est essentiellement éducable. La faculté d'éducation est la mesure de l'individualité.

50. — Plus l'organe, plus l'individu se spécialisent, plus ils deviennent dépendants des autres organes ou de la société. Nous saisissons ici un effet de la spécialisation qui, s'il atteste le progrès de l'organisation, atteste en même temps la régression de l'individu. Au total, où est le progrès, — c'est-à-dire le mieux ?

51. — Paix ou guerre, au fond le phénomène essentiel de la vie reste toujours le même : c'est l'accommodation, — aisée ou violente, — de deux forces ou de deux êtres ; la force, l'être qui s'est le mieux individualisé soumet, de gré ou de force, à ses exigences la force ou l'être qui n'a pas su atteindre un aussi haut degré d'individualité.

52. — Il n'y a pas d'animaux qui ne vivent en société, et les sociétés animales ne se morcellent, comme les sociétés humaines, que si l'habitat leur fournit une trop rare nourriture. Les sociétés animales n'ignorent ni le droit individuel, ni les devoirs sociaux ; moins cruels que nous qui n'épargnons pas même les hommes, les animaux ne connaissent d'ennemis, n'attaquent, ne dévorent que les animaux d'espèces étrangères. La morale sociale des animaux subsiste dans l'état domestique, où ils montrent une parfaite conscience de leurs devoirs d'obéissance, de collaboration, de défense, et, en retour, de leurs droits de nourriture et de protection.

53. — Le besoin de protection n'est pas l'unique forme de l'instinct social ; il revêt aussi celle du besoin de protéger, qui, au fond, s'identifie avec le premier, puisque par la sympathie et par la pitié nous nous extériorisons dans les autres, nous voyant nous-mêmes en eux, pleurant leurs larmes, saignant de leurs blessures, atteints dans notre chair des convulsions de leur chair.

54. — Qu'on n'invoque point contre le progrès de l'individualité la concentration des forces et des groupes sociaux. Que les provinces s'absorbent dans la patrie, que les patries se fondent dans l'humanité, concurremment se décentralisent des groupements de moindre étendue. En se concentrant, une société parallèlement se dissocie, des individualités nouvelles se créent, un retour à la liberté s'annonce au sein même du mouvement unitaire. Point d'intégration qui ne s'accompagne d'une dissolution concomitante.

55. — Après une compression, à peine interrompue, de quinze siècles, ou plus peut-être, le peuple français se retrouve en tutelle dans notre période d'organisation et de réglementation illimitée. Evidemment il n'entrerait pas sans péril, du jour au lendemain, dans l'intégrale liberté.

56. — Est-ce que l'autocratie, aussi bien que la démocratie, n'implique pas le consentement de la majorité ? Elle ne dure que ce que dure ce consentement. Que celui-ci se retire, une révolution éclate, l'autocratie disparaît, ou l'autocrate change. Même les phénomènes d'évolution politique et sociale s'expliquent tous par le désaccord des volontés de l'autocrate et des aspirations populaires, et par la nécessité de rétablir l'harmonie entre celles-là et celles-ci.

57. — L'ancien régime eut son dogme : le droit universel d'un seul ; la Révolution lui substituait cette négation de tout dogme : le droit de tous ; un dogme nouveau s'affirme aujourd'hui : le droit des humbles, le droit du nombre.

58. — Voulez-vous savoir ce que c'est que l'Etat ? Lisez les énormes volumes des budgets et des comptes, lisez les quatre cents volumes du *Bulletin des lois*, lisez les innombrables bulletins des ministères et des administrations publiques. Lisez encore, — car les départements, les communes, les établissements publics sont aussi des organes de l'Etat, — l'incalculable série de leurs budgets, des recueils de décisions préfectorales, d'arrêtés municipaux, etc... En voilà plus qu'un homme n'en peut lire. Personne ne saura jamais ce que c'est que l'Etat.

59. — La liberté est l'école de la liberté. J'ose penser que ce sont les excès de la liberté qui en enseignent l'exercice. Les excès lassent ; ils discréditent leurs auteurs, cessent de se reproduire ou cessent de nuire ; le mal a disparu ; la liberté reste. En veut-on un exemple ? La libération

de la presse fut chez nous l'occasion d'un déchaînement de violences, d'injures, de calomnies, qui émurent d'abord le public, indignèrent parfois les libéraux mêmes. Au bout de vingt-cinq ans d'usage de cette liberté, personne n'attache plus d'importance aux attaques formulées par les journaux contre les hommes d'Etat ou contre les simples citoyens. Les plus violentes sont les moins écoutées. Le public averti dans la perfidie d'une insinuation soupçonne une tentative de chantage, dans la cruauté d'un outrage l'amertume d'un chantage manqué. L'insulteur se dénonce lui-même et ne blesse que lui.

60. — La déclaration des Droits constitue certainement la première tentative historique pour faire de l'ordre social une philosophie en action. Aucune des Révolutions politiques qui ont précédé la nôtre dans le cours des âges ne s'inspira d'une aussi haute volonté. On ne pourrait comparer à l'élan de 89 que les grands mouvements religieux de l'humanité. La révolution fut une religion, — là est le secret de la résistance de ce peuple à la coalition européenne et de la propagation des idées françaises ; — et c'est peut-être, comme on l'a dit, une religion aussi que le socialisme.

61. — L'indifférence, la légèreté, le scepticisme de notre temps s'expliquent surtout peut-être par la croissante protection de l'État, qui prévoit, calcule et chaque jour davantage décide les intérêts des citoyens. L'homme ne tient à un objet, il n'en jouit que lorsque pour l'atteindre il a travaillé, peiné, souffert. La sécurité même perd son prix, dès qu'on ne l'achète plus par l'inquiétude et par l'effort. L'échelle des valeurs se confond avec l'échelle des labeurs et des souffrances. Toute joie se paie, et voilà pourquoi peut-être ce sont des chimères, le bonheur égoïste, et le bonheur social.

62. — L'unité morale, — supposons pour un instant qu'elle soit désirable, — ne pourrait être obtenue que par la liberté légale et la tolérance des mœurs. C'est l'oppression des lois, c'est l'intolérance des partis qui, provoquant les révoltes, révèlent la désunion morale, — et l'exaspèrent, si déjà elles ne l'ont créée.

63. — Point de théorie individualiste, point de doctrine de liberté qui ne relève, en réalité, du scepticisme, alors même qu'elles se réclament d'une métaphysique. La centralisation a toujours reposé sur un dogme religieux ou ci-

vil, et la liberté n'a apparu que lorsque sous l'analyse du sceptique le dogme discrédité s'est évanoui.

64. — Une philosophie du désir, fondée sur le scepticisme, est évidemment une doctrine de réaction à la fois contre l'autorité de la religion et contre celle de la science. Mais pas plus qu'il n'y a de philosophie purement religieuse, puisque le dogme emporte obligation de croire, et que la philosophie implique obligation d'examiner, il n'existe pas de philosophie purement scientifique, car, alors que la science se borne à reconnaître et à décrire la réalité, la philosophie a précisément pour objet la transformation de la réalité.

65. — L'instinct social a étouffé la nature, s'est ingénié à produire un homme factice et, si l'on peut dire, postiche. C'est lui qui a inventé la religion, la morale, les gouvernements, les lois. Mais cet instinct, dira-t-on, c'est une part de la nature humaine? Oui, c'est un instinct de peur, de protection, d'imitation, l'instinct du moindre effort, ennemi des instincts esthétiques de libre action et de libre création, l'instinct du ventre trahissant le cerveau.

66. — Je ne puis trop regretter que les doctrines et les actes de fous pervers aient dénaturé et deshonoré ce terme, si simple et si clair, d'anarchie. Ecartant expressément toute autorité extérieure, monarchie, oligarchie, *polyarchie*, l'anarchie ne conclut pas au désordre et au néant, mais à l'*autarchie* (comme disait ce marin philosophe) c'est-à-dire au commandement direct de soi-même, que j'appelle d'un mot plus explicite, à mon sens, l'*autonomie*, c'est-à-dire le droit, le pouvoir et la volonté de se donner à soi-même des lois.

L'anarchie que je décris, c'est l'individualisme des économistes, dégagé du scepticisme, et cherchant son point d'appui dans la souveraineté de la conscience morale.

67. — L'inamovibilité des juges, lorsqu'elle est établie, peut toujours être suspendue par la volonté souveraine. Ainsi le juge même n'échappe pas entièrement aux fluctuations de l'opinion et du devoir social.

68. — On a agité ce problème : les animaux font-ils partie de la société ? Le résoudre, c'eût été définir ce que c'est qu'une société, et l'on n'a pu jusqu'à présent définir avec clarté que l'individu. Si l'on veut admettre que la société se limite aux termes d'un contrat, la solution du problème devient aisée : les animaux font partie d'une société, — famille

ou espèce humaine, — dans la mesure où existe entre eux et nous un contrat. Pour n'être point notarié, le contrat qui nous unit aux animaux domestiques possède cependant une existence réelle. Ils savent ce qu'ils nous doivent, ce que nous leur devons. L'échange de services qui s'accomplit entre eux et nous est réglé par une très nette volonté d'équivalence; le contrat dérive ainsi d'une notion morale de justice, forme consciente chez l'animal même de l'action réflexe; le respect du contrat repose sur le sentiment moral, très développé chez l'animal supérieur, qui déjà s'affirme juste et altruiste tout ensemble; et la garantie du contrat consiste dans la crainte mutuelle qu'une violation commise par l'une des parties ne dégage la foi de l'autre, et que tout ne finisse par un coup de force.

69. — Toutes les réformes sociales seront accomplies par les associations volontaires. Les unes professeront l'égoïsme; les associés s'uniront pour conserver ou accroître leurs jouissances. Les autres seront altruistes, se constitueront, se grouperont pour l'assistance et le service des faibles. — Dans un état vraiment individualiste, elles sauront les unes les autres se respecter. Nul n'osera penser que, parce qu'il croit bien faire, tous soient tenus de penser et d'agir comme lui. La tolérance, en même temps qu'elle est la garantie de l'égoïsme, pose la première loi de l'altruisme. Précisément parce que c'est un devoir universel de ne point imposer à autrui la coopération à nos idées, nous devons, pour réaliser celles-ci, nous adresser non pas à l'Etat, mais à l'association libre.

70. — Ne faut-il pas, pour demeurer respectueux des opinions et du droit des autres hommes que, par quelque côté, aspect physique, langue, accent ou sentiment, nous les sentions étrangers?

71. — C'est en s'unissant pour réaliser un idéal commun que l'homme et la femme, comme fondus en une seule âme, donnent à la famille son individualité.

72. — Si l'association devait asservir l'individu, mieux vaudraient l'omni-présence, l'omnipotence de l'Etat; plus loin est le tyran, mieux l'esclave respire. Dans l'association l'individu est responsable d'une servitude qu'il accepte, alors qu'il subit, sans l'avoir discutée, celle de l'Etat. L'Etat pourrait l'abandonner à lui-même dans une association tyrannique; mais ne faut-il pas que la liberté ait toujours le dernier mot? Et l'Etat serait-il le libérateur de l'individu, s'il ne gardait au droit un suprême recours?

73. — La société ne peut se charger de notre bonheur qu'en nous imposant son idéal de bonheur. Mais alors elle nie, condamne l'idéal individuel, qui est précisément notre conception raisonnée du bonheur.

74. — L'Etat ne peut pas, sans sacrifier l'initiative privée, c'est-à-dire la liberté individuelle, entreprendre l'exploitation directe du capital national ; s'il en assumait la responsabilité, il est permis de croire que, pour être administrativement organisé, le travail producteur ne serait pas beaucoup mieux équilibré qu'il ne l'est aujourd'hui par la logique des besoins; il est surtout probable que la production se trouverait fort réduite par la substitution à l'activité volontaire du labeur réglementé et forcé. Le rôle naturel de l'état consiste d'abord à ne point entraver des initiatives qui ne demandent guère que la liberté ; si quelquefois, — rarement, — il les peut encourager par un appui matériel, il prendra garde, en encourageant une industrie, de n'en pas léser une autre, surtout de ne pas faire dégénérer l'encouragement en réglementation et en servitude. L'Etat n'est ni un producteur d'idées, ni un créateur de richesse; il doit être, on ne saurait trop le redire, le libérateur de l'esprit et du travail.

75. — En résumé, la famille a pour fonction de former l'individu, l'association de servir sa volonté, l'Etat de défendre sa liberté.

76. — Une société, — une nation, — est constituée par un ensemble de traditions et de contrats réels ou fictifs. Nul contrat ne nous lie aux sociétés voisines, et nous n'avons envers elles d'autres traditions que la haine et la guerre. Il n'y a même point de morale entre nations.

77. — Je n'ignore point avec quelle force on a discuté le « préjugé des races », et je ne conteste pas les conclusions du livre passionnant de M. Jean Finot. J'admets qu'il y ait en France plus de sang germain que de sang gaulois, et que ce soit le sang gaulois qui domine en Allemagne. Mais qu'importent les alluvions de peuples qui ont fécondé le sol de la patrie! Qu'ai-je de commun avec les contemporains de Clovis ou de Charlemagne? Il suffit, pour créer une nationalité, de quelques générations arrêtées sur le même sol, où se mêle leur sang, où se fixent leurs traits, où leurs traditions se confondent jusqu'à les animer d'un même esprit. Depuis des siècles s'est formée une nationalité française. Avant de lui refuser le nom de race, qu'on nous dise

d'abord combien de générations sont nécessaires pour former une race! Je ne sais, d'ailleurs, si ce titre offre un grand intérêt. La race n'est que l'un des éléments de la nationalité. Les liens les plus récents ne sont pas les moins solides; n'est-ce pas l'infusion d'un sang nouveau qui fait la force de la famille? Il n'est pas besoin, pour comprendre et aimer sa patrie, d'en rechercher les parchemins aux origines de l'espèce humaine.

78. — L'anti-patriotisme est, plus qu'ailleurs, en France paradoxal, inintelligible. Un peuple esclave, fixé sur un sol ingrat, sans arts, sans souvenirs, sans espérances, peut s'abandonner, oublier ce qui fit de lui un peuple, devenir indifférent à l'avenir national. Menez à Versailles l'anti-patriote français, parcourez avec lui ce vaste palais, tout encombré de tableaux, de statues, de bustes, dans lesquels revit l'incomparable splendeur de dix ou douze siècles d'histoire. Conduisez-le au Panthéon, dans les musées, dans les églises, dans les bibliothèques, aux amphithéâtres de nos Facultés, de nos écoles, dans les ports, dans les usines, partout où bouillonne la sève de l'esprit, où se déploient la force et la volonté d'un peuple supérieur en toutes choses. Quel avenir promet un tel passé! La France a versé sur le monde des torrents de lumière et de gloire. Elle ne lui doit pas moins encore qu'elle ne lui a donné. Grâce à sa position géographique, aux bords, peut-on dire, de trois mers, à l'occident de l'ancien monde, elle reçoit de lui ce qu'il eut de meilleur. En elle, comme au cerveau de l'humanité, afflue l'universel effort des races. Mêlant leur apport à ses ressources originales, elle fait du tout quelque chose d'unique et de nécessaire, la synthèse même de l'esprit humain. Qu'un Français renonce à tant de gloire, refuse la mission de ce grand peuple, c'est une indignité comparable à la mutilation volontaire du conscrit qui se dérobe au service, ou bien c'est une folie, comme le suicide d'un homme trop riche et trop heureux.

79. — L'humanisme chrétien, indifférent à toute autre patrie que la patrie céleste est la source certaine de l'internationalisme moderne, bien abusé quand il rejette le Christ et, avec lui, le Dieu des nations, des rois et des esclaves, que n'ont pas connu les anciennes civilisations de l'Asie, de l'Afrique, ni de l'Amérique. Le monothéisme est l'ancêtre de la doctrine de l'unité humaine.

80. — Il n'y a point contradiction entre ces deux thèses : il faut maintenir et fortifier le lien national, — il faut réduire, désagréger l'Etat. L'Etat ne se confond point avec

la patrie. Celle-ci est le patrimoine commun, dont la possession de fait crée entre tous les citoyens des liens de sentiment plus encore que des liens d'intérêt; l'Etat n'est qu'un système d'administration et de défense sociale, théoriquement organisé par contrat; c'est l'organe, indéfiniment sujet à variations, des intérêts collectifs d'une société; nulle raison d'affection ne nous attache à l'Etat, pas plus qu'à la locomotive dont la puissante action nous fait franchir l'espace. La patrie n'a point de fonction autre que d'être aimée; l'Etat n'est qu'un total de fonctions. En deux mots, la patrie c'est ce qui par droit de naissance nous est commun, l'Etat ce que par le contrat social nous mettons en commun.

81. — L'esprit de solidarité a fait tant de chemin que l'individu en est venu à douter de son droit. Il faut rassurer sa conscience : la liberté est identique à la justice. Ainsi se trouvent légitimés et l'autonomie et l'amour de soi.

82. — Il faut abolir cette idée matérialiste que l'inégalité humaine consiste dans l'inégalité des fortunes. Seule doit être comptée l'inégalité morale des consciences; or il dépend de chacun de nous d'occuper un haut rang dans l'ordre moral.

83. — Le droit légal est un *modus vivendi*, par lequel se trouvent réglés les rapports d'indivivu libre à individu libre, et d'individu libre à société. Les circonstances antérieures en déterminent l'esprit, la tolérance et la rigueur.

84. — La nature a fait de l'amour autre chose qu'un rapide échange de fantaisies. Ordre de l'espèce, qui affirme son individualité par sa volonté d'être éternelle, l'amour contient dans un aveu, dans un serment, dans une étreinte, la chaîne entière de l'avenir. Le pouvoir nous échappe de mesurer, d'arrêter les effets de l'amour. On ne limite point l'amour à l'instant d'un contact, on ne rejette point la responsabilité de la procréation. Le baiser qui rapproche deux bouches scelle une promesse à l'espèce; l'homme et la femme en s'unissant jurent d'achever l'œuvre charnelle par l'œuvre de l'âme, de protéger, d'aimer, d'armer pour la vie ardue, pour le bonheur, la postérité qui va naître d'eux.

85. — Parmi les fonctions générales du citoyen, l'une des plus exigeantes est le service militaire. Doit-il être égal pour tous ? Mais que faut-il entendre par un service *égal* ? — Notons d'abord qu'un principe domine celui de l'égalité, c'est celui du salut commun. Si le péril de la pa-

trie justifie l'Etat d'imposer aux plus riches des contributions exceptionnelles, l'intérêt vital de la nation qui, pour vivre, a besoin de savants autant que de soldats, le justifiera aussi d'exempter d'une part ou de la totalité des obligations militaires la véritable élite intellectuelle. Mais, en revanche, il ne faut pas considérer que la charge de servir soit vraiment égale, parce que la durée obligatoire du service sera uniforme pour tous. L'absence du soldat constitue pour le foyer du pauvre un impôt autrement lourd que pour le foyer du riche, et l'Etat, qui, d'ailleurs, garantit aux citoyens pauvres ou riches des services fort inégaux, pourra à bon droit accorder aux plus misérables des dispenses, demander aux oisifs un plus long sacrifice. Ainsi, en un régime d'individualisme radical, l'intérêt de la collectivité légitimera à plusieurs égards l'inégalité des charges militaires, ou la prescrira.

86. — Nous avons établi qu'en régime individualiste l'Etat n'exécutera aucun service étranger à ses essentielles fonctions. Point d'œuvres nationales de solidarité, point de contributions publiques pour en couvrir la dépense. On peut cependant imaginer que pour certaines œuvres de fraternité l'Etat soit choisi comme intermédiaire par des associations qui se reconnaissent incapables de les accomplir. Mais la participation à ces œuvres ne sera pas obligatoire, la contribution aux dépenses ne sera pas forcée; l'impôt, en un mot, devra être facultatif. Existe-t-il quelque raison de proscrire le principe d'un budget facultatif de la solidarité, et la contribution facultative ne pourrait-elle être généralisée, devenir la règle normale d'un certain nombre de services qui, pour être d'intérêt général, ne sont cependant pas d'intérêt universel?

87. — Réparation du tort causé à autrui, voilà ce qu'exige la justice. Il est tels cas dans lesquels le dommage ne peut être réparé, soit parce que les individus lésés seront trop nombreux, soit parce que l'auteur du dommage ne pourra être convaincu et saisi : la liberté d'agir, sauf à réparer sa faute, ne saurait alors être invoquée. Certains actes seront donc préventivement interdits, et c'est l'objet de la police. Calculez les ennuis (odeurs, bruit, poussière et perpétuel péril) que cause aux citoyens la liberté de l'automobile. Pour de tels ennuis nulle indemnité possible. Rien de plus légitime qu'une réglementation préventive et sévère de la circulation automobile.

88. — L'individu, l'association vont jusqu'au bout de

leur idée. Contrat universel, fait des concessions de tous, l'Etat pratique, au contraire, la politique du juste milieu.

89. — Si nous sommes tous portés à abuser de notre force, n'est-ce pas parce qu'il existe dans tout être, dans toute association d'âmes et dans toute combinaison d'atomes matériels un besoin d'expansion, en quoi consiste précisément ce que nous appelons la force?

90. — Nul ne peut par le contrat social aliéner sa liberté, parce qu'il aliènerait en même temps, si le contrat est réciproque, la liberté de ses associés et celle des êtres futurs qui, nés d'eux, se trouveraient de fait associés et esclaves sans consentement.

91. — Nous nous sommes abstenus de tracer un cadre d'organisation provinciale et communale. — Ce livre est un livre de philosophie et non de législation politique. — La balance des pouvoirs sera dans les unités locales établie, autant qu'il se pourra, à l'image de l'organisation centrale du corps social. Mais un organe nouveau doit être ici prévu, parce qu'une fonction nouvelle est nécessaire : un organe assurant l'union des parties au tout, faute de laquelle celui-ci pourrait, de lui-même et sans remède, se dissoudre.

92. — Peut-être la constitution qu'on a est-elle toujours la meilleure, car toutes les constitutions ont de bons principes, et la tradition assure, comme l'habitude, une économie d'efforts et de conflits. Ce qui gâte tout, c'est l'incapacité des hommes ou leur ambition. L'objet réel de la législation politique consiste à rendre impossibles ou inoffensives les usurpations des autorités. Le malheur est qu'en paralysant l'ambition égoïste des hommes d'Etat, on risque de paralyser du même coup leur dévouement au bien public, d'arrêter l'essor des lointaines pensées et des initiatives fécondes. Il faut compter sur la coopération loyale des hautes intelligences, et certes elle n'a rien d'incompatible avec le régime de la séparation des pouvoirs, le seul système qu'on ait encore imaginé pour sauvegarder de façon efficace la liberté publique et les droits privés des citoyens.

93. — Les garanties de l'individu, après la loi et la force mise au service de la loi, se ramènent à l'intérêt bien entendu (l'ordre est un intérêt universel), à la morale, à l'éducation.

94. — Lorsque les intérêts confessionnels et politiques trouveront leur représentation normale dans des associa-

tions de citoyens, les journaux cesseront d'être les instruments de commanditaires anonymes pour devenir les organes officiels de ces associations. La direction de leur politique en sera plus claire, la portée plus grande. Un journal, ce sera une idée armée.

95. — L'ordre individualiste, issu du scepticisme, est l'ordre du sentiment. L'éducation individualiste s'adresse au sentiment plus qu'à la raison. Le sentiment se forme et domine dans la vie de famille. Voilà pourquoi, en définitive, c'est la famille qui doit enseigner.

96. — De l'autonomie résulte non seulement le droit, mais le devoir de vérifier le dogme moral. Ce devoir accompli, je deviens une Idée morale; j'ai droit, — je ne l'avais point encore, — au respect dû à l'Idée.

97. — La morale négative et universelle (*neminem laede*), ni la morale active (celle de l'idéal) n'ont des limites précises. Toute action, indifférente en apparence, exerce sur autrui une répercussion plus ou moins sensible, bonne ou mauvaise. Nul bien n'est exempt de mal, nulle mauvaise action sans quelque suite heureuse. Une analyse profonde démontrerait cela. Que conclure? C'est qu'on ne peut classer les êtres ni les actes en absolument bons et absolument mauvais; qu'il existe une échelle de la moralité, et que c'est rester fort bas que de se contenter du minimum incertain de la morale négative; enfin que la satisfaction de soi est nécessairement subordonnée à l'ascension morale de l'être agissant.

98. — La valeur morale d'actes identiques est fort inégale. Elle dépend, entre autres causes, de nos forces. La morale bourgeoise n'a qu'un étalon; elle ne tient compte ni du mérite qu'implique l'effort, ni des excuses que contient la faiblesse. De ces nuances, au contraire, la conscience populaire s'aperçoit très bien.

99. — Que les animaux fassent ou non partie de la société humaine et de la famille, qu'il existe ou n'existe point entre eux et nous un contrat tacite de mutuels services, nous n'avons pas le droit de les faire inutilement souffrir, de blesser en eux la nature et la vie. Aussi bien que les animaux domestiques les bêtes sauvages dans la liberté de l'espace sont respectables à l'homme.

100. — Le principe de réciprocité est impératif en ce sens qu'il oblige la conscience, mais il ne confère à autrui aucun droit effectif sur moi; dans l'application du principe

je reste évidemment autonome, juge de ce que je dois et de la façon d'acquitter ma dette.

101. — L'habitude de résister aux instincts égoïstes s'acquiert lentement, se perd vite. La passion, plus féconde, est aussi plus durable.

102. — La morale consiste, en définitive, dans l'adaptation aux conditions extérieures, aux formes et aux lois sociales, de notre organisme physique et moral, considéré non pas *in abstracto* dans la généralité humaine, mais *in concreto* dans chacun de nous, dans les éléments caractéristiques de notre individualité. Lorsqu'en définissant notre fin, nous l'élevons jusqu'à la hauteur d'un idéal susceptible de généralité, nous en faisons une morale.

103. — Le premier stade est celui de la vie complète ; on en peut donner cette formule : sentir et penser pour produire et pour agir.

104. — Regardée d'abord comme une loi de Dieu, la morale a réclamé la double sanction de la loi pénale et de la justice éternelle. Considérée plus tard comme la loi sociale, elle a pour juge l'opinion, pour sanction l'honneur. En s'épurant davantage encore, la morale apparaît enfin comme la loi même de la conscience, et c'est la conscience qui la sanctionne. La conscience place si haut l'acte moral et si bas les effets que la récompense d'un grand acte doit être d'avoir pu ou d'avoir osé l'accomplir.

105. — Contrainte sans joie, terreur sans amour, la vertu chrétienne mérite-t-elle le nom de vertu ?

106. — Nous nous préoccupons trop, dans l'éducation comme dans la vie, d'éviter, d'épargner la souffrance, d'en supprimer les causes. Au contraire, il faudrait rendre nos enfants et nous-mêmes forts contre la souffrance.

107. — L'espèce autrefois sacrifia les volontés individuelles à ses desseins mystérieux ou avoués; elle était juste, croyant l'être, car justice et iniquité n'existent que dans l'opinion. La justice désormais prescrit à l'espèce de s'oublier elle-même, et de soutenir les desseins de l'individu dans la mesure où il réclame son appui, dans cette mesure seulement, et sans léser dans aucun de ses enfants le droit souverain d'être libre.

108. — La charité n'est pas toujours une abdication de la volonté ; exaltée jusqu'à la passion, elle peut devenir l'une des plus hautes manifestations de l'individualité.

(N'est-ce pas par la passion que se révèle l'individualité? et l'homme le plus individualisé n'est-il pas celui en qui la plus haute passion s'élève à la plus haute puissance?)

109. — La grève soulève une question de morale. Elle atteint dans leurs intérêts une foule de gens, qu'aucun rapport de solidarité ne liait aux patrons contre lesquels la grève est engagée. Jusqu'à quel point le principe de la réciprocité, qui est l'un des éléments fondamentaux de la morale sociale, autorise-t-il la conscience de l'ouvrier gréviste et celle du patron qui prolonge le conflit à méconnaître les intérêts des neutres? Le problème se résoudra par des motifs d'espèce. Est-il inutile de le poser?

110. — En tous pays c'est une classe qui gouverne. Mais si l'avènement d'une classe opprimée entraîne l'oppression de la classe qui dominait, que gagne à ce jeu la liberté, c'est-à-dire l'individu? Quelque classe qui domine, dès qu'une classe domine, il n'y a plus de liberté réelle. La liberté n'est pas le droit d'opprimer.

111. — La monnaie doit évidemment subsister dans un régime individualiste, puisqu'elle fait la facilité des échanges. Toute pièce de monnaie est un signe, une image de la liberté.

112. — Le peuple n'aperçoit aujourd'hui que deux castes : lui, d'abord, et la bourgeoisie. Mais un « bourgeois » qui vit sur le pied de 10.000 fr. de rente est bien plus proche de l'ouvrier à 10 et même 5 fr. par jour que du « bourgeois » archimillionnaire qui dépense 20.000 fr. par mois. Bien des prétendus bourgeois n'ont pas les revenus de tels ouvriers, ni la vie aisée de bien des paysans. Si l'on tient absolument à diviser en deux castes la société moderne, quatre choses les peuvent distinguer : l'étoffe de l'habit, toile ou drap; la propreté, question de brosses et de savon; l'orthographe, et la qualité des plaisirs. Distinctions bien légères, car on voit nombre de bourgeois ivrognes, crasseux et incapables d'orthographe, et beaucoup d'ouvriers et de paysans mêmes propres, délicats et instruits. Question de goûts et d'éducation, non de fortune. Reste la différence de l'habit, irrémédiable celle-ci, parce qu'elle tient aux commodités des métiers; un laboureur, un maçon, un homme de cabinet ne peuvent se vêtir de même étoffe, ni s'accommoder d'identiques formes de vêtements. Encore cette distinction s'efface-t-elle aux jours de fête où, sauf l'armée et la police, toute la nation revêt la livrée « bourgeoise ».

113. — Le paysan est riche, tant qu'il n'est point contraint d'acheter.

114. — La propriété n'a jamais été purement collective; certainement l'appropriation personnelle a toujours existé dans l'espèce humaine, même aux stades de la vie sauvage. Tout animal a le sens très net de la propriété de sa proie, l'oiseau défend son nid, et le chien de garde défend sa maison.

115. — L'épargne est un dommage pour la fortune publique, puisqu'elle tarit un torrent de richesse circulante; l'esprit d'épargne décime la société; c'est lui qu'il faut accuser de la dépopulation du pays; les raisons en sont trop claires pour qu'il les faille énumérer.

116. — S'assurer, c'est jouer à qui perd gagne.

117. — Que le travailleur épargne une part de son salaire, soit; mais que, au moins, il trouve à épargner le même plaisir qu'à dépenser! Epargner, non pour des risques hypothétiques et pour conserver une vie maussade et sans joie, mais pour tenter quelque effort, quelque entreprise difficile, pour créer quelque chose; épargner pour accomplir un rêve, dans lequel on aura du moins vécu, si l'on succombe avant de le réaliser, à la bonne heure! En vérité, je crois que ce plaisir-là vaut infiniment mieux qu'une quotidienne monnaie de plaisirs sans espérances ni souvenirs.

118. — L'Etat n'a guère d'action sur le développement de la natalité. C'est affaire surtout de mœurs et d'idéal. On n'a beaucoup d'enfants que si l'on a pour idéal la vie de famille et son intimité jalouse. A cette intimité sont tout à fait opposées nos habitudes, nos besoins de large sociabilité. Ce qui reste de la noblesse et la bourgeoisie (cette phalange d'heureux qu'envie la foule et qu'elle imite) ne vivent que pour donner des réceptions, des fêtes, et, en retour, être conviés à d'autres réceptions, à d'autres fêtes. Visites, dîners, soirées et bals, sans compter le théâtre, ni l'automobile, ni la couturière, on ne reste plus chez soi, — du moins seuls. Dans une vie si occupée les enfants n'ont pas de place. Comment les femmes prendraient-elles le temps d'en avoir? Il ne faut pas qu'elles en aient; elles les aimeraient, se partageraient. J'ai entendu, dans une mauvaise comédie, un mot amusant et, je crois, profond. Deux amants attendent pour se marier le divorce de l'un d'eux et, en attendant le divorce, voyagent. A se trouver

toujours seuls, ils finissent par haïr ce temps d'épreuve et eux-mêmes : « Quand nous serons mariés, dit l'amant, nous ne nous verrons presque plus, ce sera délicieux. » Voilà l'idéal du mariage moderne.

Faut-il croître et multiplier? — Non, dira l'un, il y a trop de mal dans la vie, on n'a pas le droit de procréer une proie pour la misère. — Oui, dira un autre, de génération en génération une race supérieure se crée, qui sera forte et heureuse.

— Erreur! répondra le premier; la survie des races humaines est une sélection à rebours; les raffinés disparaissent, et ce sont les barbares qui se multiplient.

— Si, répliquera-t-on; il faut qu'une nation, pour demeurer nation, croisse en richesse et croisse en nombre. La population est une richesse; le nombre est la garantie du salut national, et nous savons que la patrie est à la fois la source et la gardienne de notre individualité. Notre égoïsme, puisque nous voulons vivre, est donc intéressé au développement de notre race. Pour que, enfin, apparaissent quelques génies bienfaisants il faut que naissent beaucoup d'hommes, des manœuvres, des savants, des artistes, des penseurs. Les hommes seront d'autant plus riches et heureux qu'ils seront plus nombreux.

Que doit conclure la philosophie?

L'individualisme répondrait d'abord : Procréez, si les êtres qui naîtront de vous doivent devenir des individus libres; mais que la race s'éteigne, si elle ne peut produire que des esclaves. — Mais la solution du patriotisme est très nette, et, puisque l'individualisme repose sur le maintien de la patrie, elle sera décisive : Croissez donc et multipliez!

119. — Il est un cas dans lequel la loi prescrira l'inscription d'office du majeur à un groupe d'assistance générale, s'il n'est déjà assuré par les soins de son tuteur responsable; c'est le cas de l'interdit, imbécile ou dément.

120. — Le secours en argent est celui qui coûte le plus à donner; quand il n'aura presque plus d'emploi, la charité deviendra facile.

121. — Peut-être, si la misère sociale s'aggravait, la loi individualiste pourrait-elle élargir l'obligation morale d'assurance. Avec ses enfants, l'individu serait contraint, ou plutôt invité à assurer sa femme et lui-même. Peut-être aussi, à titre d'essai et d'exemple, l'Etat pourrait-il pour un temps imposer à ses fonctionnaires cette obligation

d'assurance comme l'une des clauses du contrat par lequel il s'associe avec eux.

122. — Il ne faut point, en réclamant du loisir pour tous, donner à penser au peuple que le travail soit une servitude, une misère, une honte. On parle de réduire à une heure la durée universelle du travail. De telles promesses peuvent causer de grands maux. C'est une folie d'humilier le travail. La sagesse consiste, au contraire, à l'aimer, non seulement parce qu'il est nécessaire, mais parce qu'il contient une grande somme de joies. Est-ce que le mépris du travail n'emporte point le mépris de l'humanité même? Ne doit-elle pas au travail tout ce qu'elle possède, tout ce qu'elle a le droit d'espérer?

123. — Nous ne sommes pas gais. Pourquoi? La vie est trop dure, trop compliquée. L'émancipation politique du peuple a ranimé la bataille pour la vie avec une acuité inconnue aux temps où l'individu ne songeait point, — ne le pouvant guère, — à s'élever plus haut que ses aïeux. Mais aujourd'hui il faut que chacun, pour subsister seulement et n'être point submergé, s'efforce de monter plus haut. Les nerfs sont tellement tendus, l'effort si douloureux, le succès si incertain que l'homme en reste à jamais anxieux et grave. Nous ne redeviendrons gais qu'en redevenant simples, — je ne dis point d'esprit, — mais de mœurs et de goûts.

124. — On peut prévoir en régime individualiste des ententes internationales pour la réglementation de certaines industries; mais ce ne sont point les gouvernements qui concluront des traités, ce seront les associations professionnelles qui échangeront entre elles des engagements impératifs.

125. — L'association animale aussi est une association de défense individuelle.

126. — C'est bien le principe d'équivalence de la faute et de la peine que symbolise l'image de la Déesse, tenant en main des balances, la tête serrée d'un bandeau pour fermer les oreilles et les yeux aux sollicitations.

127. — Si les juges appliquaient avec une parfaite logique la doctrine de l'équivalence de la faute et du châtiment, ils frapperaient bien plus sévèrement pour un même délit l'honnête homme une fois coupable (car la culture aggrave la responsabilité) que le malheureux récidiviste, dont la conscience s'est obscurcie dans les milieux où il a

vécu, et endurcie par l'habitude du crime et de la répression. Pour le premier ils montrent, au contraire, de l'indulgence; pour le second une excessive rigueur (et c'est l'esprit même de la loi). Pourquoi? C'est que, en définitive, la crainte est le principe de la justice; on redoute moins l'homme éclairé que l'ignorant, parce qu'il apportera moins de brutalité dans ses actes, et qu'il sera moins prompt à frapper.

128. — Que fera l'Etat à l'égard de ces deux ennemis publics, l'alcoolique et la prostituée? (celle-ci moins coupable, d'ailleurs, que victime du désordre social?) L'alcoolisme et la prostitution dégradent la personne; dans l'ivresse la volonté abdique, et il n'est pas de plus triste servage que la prostitution, même quand il se borne à la servitude du mépris. Droit de la personne, autonomie de la conscience morale, l'alcoolique et la prostituée ne peuvent invoquer ni l'un ni l'autre; ce sont deux incapables de plus à ajouter à la liste du Code. L'Etat n'aura-t-il point le droit, puisque les raisons d'exercer leurs droits se sont éteintes, de prendre à leur égard des mesures d'isolement et de protection, aussi nécessaires pour eux que pour le corps social? L'alcoolique et la prostituée sont des malades qu'il faut hospitaliser, des malades contagieux qu'il faut isoler. L'alcoolique est en quelque mesure un malfaiteur; c'est un premier méfait que donner un honteux exemple. Puis le dégénéré est prêt pour tous les crimes; en nous défendant de son contact la société défendrait notre droit contre un indigne qui ne peut plus invoquer le sien. Transformer en servage légal le servage réel de ces incapables, l'ivrogne et la fille publique, serait-ce attenter au principe du droit? Mais vivre esclave, ce n'est pas vivre; la vie sans la liberté n'est que la forme douloureuse du néant. Enfin il y a dans l'association des citoyens une volonté de perpétuité; la société vit dans l'avenir; les générations vivantes travaillent et combattent pour les générations prochaines; aujourd'hui existe à peine dans l'effort social; demain, la chaîne des lendemains futurs, voilà son but. Demain, c'est le progrès, le mieux-être; c'est l'espérance. La vie est faite de cela. Si la société a le droit de lever des armées, de réquisitionner des impôts pour défendre aujourd'hui son indépendance contre les attaques de l'étranger, comment n'aurait-elle pas le droit de défendre son avenir, sa vie, contre la maladie, l'immoralité et le crime? En consentant à l'alcoolisme et à la prostitution, la société consent à mourir, mais d'une mort infâme et douloureuse; ni

la nature humaine ni la conscience morale ne s'y résoudront. Ces raisons sont graves; mais la cause de la liberté ne l'est pas moins. C'est par l'action individuelle et par celle des associations que doivent être d'abord librement combattus l'alcoolisme et la prostitution. L'Etat n'y doit concourir qu'en facilitant le mariage, en prenant non contre les individus, mais contre l'alcool même et la prostitution des mesures préventives et coercitives à la fois. C'est seulement en cas de péril urgent, alors qu'auraient échoué les libres efforts des sociétés de moralisation et les mesures légales contre la prostitution et l'alcool que l'Etat aurait, pour remplir sa mission de salut public, le droit d'isoler et d'interner jusqu'à complet amendement physique et moral l'alcoolique et la prostituée.

129. — La justice a retourné en préjugé de culpabilité contre les prévenus le préjugé légal d'innocence, dont ils ont droit jusqu'à l'heure du jugement de réclamer le bénéfice. Il faut que ce préjugé légal, que la loi même contredit souvent, devienne le principe réel de l'instruction criminelle; il faut que la loi s'y conforme exactement et qu'il s'inscrive dans l'esprit du juge, interprète scrupuleux de la loi. La présomption d'innocence ne doit faire place à la présomption de culpabilité qu'après la condamnation, ou bien encore au moment où par la fuite l'accusé se déroberait à ses juges. La fuite sera tenue pour un aveu, et entraînera toutes les conséquences de la condamnation. Celle-ci peut alors s'accompagner d'une aggravation de pénalité, par exemple, de la confiscation des biens. L'accusé en fuite, étant déclaré coupable, peut être arrêté comme tel sur tout le territoire, saisi à la frontière, et, à l'étranger, extradé. A aucun moment la justice ne perd ses droits sur lui et la répression n'est abandonnée. Contre la fuite des mesures préventives seront prises : surveillance discrète de la police, autorisations d'absence et de déplacement, cautions, entraînant en cas de fuite présomption de complicité... Les jurisconsultes multiplieront les garanties; la philosophie ne pourra qu'y souscrire, tant que demeurera intacte la liberté de tous les citoyens non convaincus d'indignité.

130. — Il faut, pour intimider les méchants et aussi pour amender les condamnés, que la peine soit dure. La peine de mort est, en principe, incompatible avec un système pénal fondé sur l'aptitude de tous les êtres à la moralité; mais je n'ose dire qu'en telles circonstances excep-

tionnelles elle ne puisse être tolérée, si les pénalités ordinaires restent inefficaces.

131. — Le meilleur moyen de moraliser les criminels serait peut-être de les abandonner à eux-mêmes dans des îles ou des contrées peu accessibles. Réunis en société, pour survivre ils seraient bien obligés d'accepter et de pratiquer une morale.

132. — Ce qu'on appelle couramment « ordre », c'est la servitude d'un arrangement réglé par la force, ou par la loi (c'est-à-dire encore par la force). Or, cet ordre forcé provoque la révolte, d'où la désharmonie sociale. La véritable harmonie, résultat de la logique naturelle des besoins et des instincts, c'est donc ce que l'on nomme « désordre. » — Quand on parle d'ordre social, il semble que l'édifice social se compare exactement à un temple, dont l'harmonie architecturale dépend de l'immobilité des matériaux. Les matériaux de l'édifice social, les hommes, avec leurs passions, leurs idées changeantes, sont essentiellement mobiles, actifs, ennemis des immuables structures.

133. — Jetez à l'eau un enfant qui n'a jamais nagé; il n'a pas une chance sur mille de se sauver. C'est ce qu'on fait en donnant sans préparation à un peuple des institutions absolument libres. Ce qui fait et fit la grandeur durable de l'Angleterre et de l'ancienne Rome, c'est leur caractère de républiques aristocratiques. L'aristocratie anglaise, en habituant la nation aux supériorités de droit, lui évite, sans doute, les jalousies qui font se décapiter les démocraties.

134. — Les sociétés évoluent-elles, ou leurs transformations s'accomplissent-elles par violentes et rapides révolutions? (Il s'agit, bien entendu, de transformations durables.) Toutes les révolutions d'idées sont définitives ; pour être durables, au contraire, les changements introduits dans les institutions doivent s'effectuer lentement. Pourquoi? Une brusque évolution des institutions n'est pas tolérée, parce qu'elle trouble des habitudes, l'ordre de la vie. (C'est la résistance des traditions et des mœurs qui explique la lenteur de l'éducation politique). Au contraire, la pensée de la plupart des hommes demeure inerte; qu'on lui donne le branle, en y jetant une idée, celle-ci ne dérangera ni une habitude, ni une idée; mais elle ne peut guère manquer d'éveiller la curiosité de l'esprit, le plaisir de penser, et voilà un nouvel homme! Au lieu d'un homme

dites un peuple : la révélation de l'idée enfante une révolution morale; mais les habitudes tiennent à la vie organique, et ce n'est pas d'un coup que les organismes se transforment. Ainsi c'est la révolution qui, dans l'ordre humain, précède et annonce l'évolution, et ce n'est point par évolution, comme on l'affirme en général que se préparent les explosions révolutionnaires.

135. — On pourrait donner au droit une base esthétique : la vie est belle; respecter la vie, c'est respecter la beauté; attenter à la vie, c'est attenter à la beauté, commettre un acte laid. Or, l'on attente à la vie, quand on attente au droit.

136. — Après Racine, le drame languit jusqu'à Beaumarchais; la tragique satire de Figaro ranime un moment la scène; elle contenait en effet, la Révolution, et la commença. Louis XIV pensait, en créant une académie d'art, soutenir et propager la grande peinture; celle-ci finit avec Le Brun, le premier directeur de l'Académie et le chef de l'école. Poussin s'était exilé à Rome; Watteau, Lancret, furent des échappés de collège; la peinture ne se releva qu'avec David, Prud'hon et la liberté.

137. — L'animal, le paysan, bien des gens ne voient dans la vie d'autre intérêt que la vie. Le paysan recommence chaque année ce qu'il a fait la précédente : labourer, semer, récolter, rentrer son blé, ses foins, dresser sa meule. Pourquoi toujours ces mêmes gestes éternels? Pour vivre. Et pourquoi vivre?

L'être vivant ne peut pas renoncer à vivre, ou plutôt à s'accroître. Mais l'homme conscient doit se soustraire à cette loi de la vie. Il consent bien à mourir pour son pays, pour une idée, pour la gloire. Si l'humanité persiste à vivre une vie pire en elle-même que la mort, ce ne peut être que parce qu'elle espère rendre meilleure cette vie, ou parce qu'elle rêve d'atteindre quelque but sublime.

Les êtres d'élite seuls regardent la vie comme un moyen. Le paysan, l'ouvrier, le bourgeois sont moins des individus que des agents de l'espèce, et l'espèce éternellement se répéterait, si quelques individus ne la modifiaient.

138. — L'excès n'est pas seulement une condition de la moralité, mais du bonheur. L'homme n'est malheureux que parce qu'il se réserve. Oubliez-vous dans la poursuite d'un but absolu, vous ne saurez plus si vous êtes heureux ou malheureux, et, n'y songeant pas, vous serez heureux.

139. — La beauté est un devoir envers autrui, dont il n'est permis de froisser ni l'idéal, ni le sens esthétique. Elle sera quelque jour l'unique devoir, embrassant à la fois le respect en autrui d'un idéal esthétique et le développement esthétique de notre individualité.

140. — Trois principes successifs de morale : 1° le respect de l'idéal ; 2° le développement de l'individualité ; 3° la beauté.

141. — Il ne suffit pas de simplifier la vie sociale; il faut que chacun de nous simplifie sa vie, son cœur, son âme. C'est un sot orgueil de se dire compliqué. L'être compliqué est celui dont la pensée reste toute mêlée de la pensée d'autrui; à peine existe-t-il. La complication sentimentale n'est permise qu'à la jeunesse, lorsque, libérée de la tradition elle cherche encore sa voie. C'est la simplicité qui atteste l'individualité achevée.

142. — Pourquoi les hommes se haïssent ? C'est qu'ils se trouvent laids. Embellissez les hommes, et voici le règne de l'amour; la question sociale est résolue.

143. — Le particularisme est d'ordre esthétique, comme le patriotisme est d'ordre sentimental.

144. — Nous l'avons montré, une double aristocratie s'établira dans la société future : tout d'abord une *royauté* de grands penseurs, de grands savants, de grands poètes, de grands artistes, — les guides réels de la vie humaine ; puis une *aristocratie* de professeurs, de vulgarisateurs, de législateurs, d'hommes d'Etat, de magistrats, gouvernés par les *rois*, et qui à leur tour gouverneront la foule.

Ajoutons ceci : c'est l'aristocratie des artistes qui sauvera celle des savants, car, l'amour ôté, l'inégalité devient intolérable à l'homme. La foule, n'aimant pas la science, rejettera l'autorité des savants. Mais elle acceptera l'ascendant des artistes, parce que toujours elle aimera l'art.

145. — Pour tenter la réforme morale, les efforts individuels ne suffiront pas, parce qu'ils se heurteront à trop d'obstacles (le ridicule, etc...) et qu'il faut à un homme une volonté surhumaine pour braver seul l'opinion. On formera donc des sociétés, dont les membres s'appuieront les uns sur les autres pour réaliser telle ou telle réforme des mœurs, telle ou telle idée morale.

146. — Savoir? En définitive, à quoi bon? Une seule chose est nécessaire : vouloir.

147. — En résumé, il n'y a qu'un souverain, la conscience, et c'est par contrat que se forme l'association des consciences, — la société ou l'Etat. Les fonctions sociales sont exercées par des corps ou des agents, — improprement appelés pouvoirs, désignés par le peuple, mais dont la délégation ne peut dériver que de l'unique souverain, la conscience individuelle.

148. — Le droit est absolu par essence, comme les lois de la nature. Il est, et nul artifice de raisonnement ne l'abolira. Mais ni un individu ni une société ne réaliseraient rien de grand, si leur existence s'absorbait dans des définitions et des discussions juridiques, dans la guerre éternelle de l'injustice et du droit. Nous obéissons aux lois de la pesanteur; nous ne pouvons faire un pas, un geste qui ne consacre notre sujétion; mais nous n'y pensons pas plus que nous ne pensons à respirer. Si nous y songions trop, nous n'agirions plus. Ainsi obéira-t-on au droit dans la société individualiste. Il faut que l'habitude de respecter le droit devienne aussi naturelle à l'homme que l'habitude de l'équilibre et l'habitude de respirer. Quand nous pourrons ne plus penser à nos droits, la société humaine sera devenue une société individualiste.

149. — Il y a deux natures en tout homme : sa nature initiale, et, si je puis dire, personnelle, et une nature sociale; l'une, que gouverne le désir et le plaisir, qui tend à la liberté et à la beauté, et l'autre qui combat la première (par la religion est condamné le plaisir, par la morale sociale le désir, par l'Etat la liberté individuelle); nous revenons, en luttant contre la nature sociale, à la liberté de la nature primitive.

150. — Le scepticisme est pessimiste, quand il dévoile et l'impuissance de l'esprit et la misère du monde. Mais l'individualisme est optimiste, quand il libère la volonté, autorise l'égoïsme, légitime le droit de préférer ici-bas ou soi-même ou les autres. Et l'idéal esthétique atteint le plus haut degré d'optimisme par l'interprétation esthétique du monde et la volonté d'universelle beauté.

151. — La beauté supplée aux satisfactions de la bonne chère, du luxe, de la vanité, de l'amour même, et jusqu'à la santé.

152. — De la tradition chrétienne nous avons retenu les dogmes, les prescriptions, la mesquinerie d'une morale qui n'admet ni la liberté, ni les élans du cœur. Nous

sommes serfs de conventions plus étroites encore, plus mesquines, plus déprimantes. Mais en retour nous admettons sans contrôle tels aphorismes scientifiques, comme la lutte pour l'existence, contradictoires avec la morale officielle, mais fort complaisants à nos instincts de guerre et de domination. Liés par l'intérêt, autant que par la coutume, aux formes anciennes de la hiérarchie sociale et de la propriété individuelle, nous répétons l'axiome de la justice égalitaire, sans reconnaître qu'en formulant un ordre nouveau il prescrit la destruction préalable de l'ordre présent. Nous ne reconnaissons qu'un régime honorable d'existence, la famille issue du mariage légal, et dans nos grandes villes la moitié des femmes vivent en concubinage si elles ne vivent pas de la prostitution ; un tiers des enfants viennent au monde *illégitimes*, mis hors la loi comme autrefois les esclaves, fils d'esclaves, aux entrailles même de leur mère. Nous sommes charitables, philanthropes par coutume chrétienne, par sentimentalisme démocratique, et plus encore par obligation mondaine, mais à condition que nous soient épargnés la vue et le contact des misérables. Nous croyons aimer la liberté, nous voulons être libéraux, et, sous prétexte d'unité nationale nous subissons l'unité de législation, qui n'assure pas même l'égalité, et qui arrête tant d'initiatives. Nous sommes humanitaires, nous rêvons une fédération de républiques unifiées, qui ne différerait guère de l'unité universelle des races humaines, et la plupart des patriotes ne voient dans la patrie qu'un lien d'honneur national, comme si l'idée de patrie, — idée évolutive comme toutes les idées, — pouvait, quelles que soient ses transformations, cesser d'être le sens de la fraternité héréditaire, comme si elle ne demeurait point contre l'oppression unitaire la suprême gardienne de ce que notre individualité emprunte à la race, mœurs et idées; comme si dans l'indépendance de notre patrie nous ne trouvions pas la garantie fondamentale de nos plus précieuses libertés.

Nous n'avons point d'idéal commun, et nous ne permettons point que l'individu choisisse lui-même son idéal, nous ne voulons ni croire ni admettre qu'il existe plusieurs sortes de bonheurs possibles et légitimes. Car on ne peut donner le nom d'idéal à cette préoccupation exclusive et brutale du bien-être, qui domine et divise l'univers civilisé.

153. — Je ne confonds point avec le parti du progrès celui qui s'intitule aujourd'hui progressiste, et où se rassemblent, en réalité, les gens qui admettent le moins de progrès.

153 (*bis*). — Une double révolution morale (retour au droit, — avènement d'un idéal nouveau) amènera par une évolution progressive la société humaine au stade définitif de la vie esthétique et de la liberté.

154. — L'art est la vocation propre de l'humanité entre toutes les espèces vivantes.

155. — Les civilisations immuables possèdent sur les sociétés en évolution plusieurs avantages incomparables. Quelle durée ne fallait-il pas se promettre pour bâtir les Pyramides, le temple de Baalbeck, Saint-Pierre, Notre-Dame? — Moins d'ambitions, moins d'angoisses. La lutte pour la vie apaisée, l'homme alors jouit vraiment de la vie. — La stabilité n'est pas la mort. — Ce n'est que par hypothèse que nous admettons des harmonies mathématiquement parfaites; l'harmonie universelle n'est qu'une structure de sons, dans laquelle nous ne percevons pas les dissonnances trop faibles ou trop rapides. Une société stable est un état si fortement équilibré que les actions dissolutrices ne l'ébranlent pas sensiblement; l'harmonie n'en est pas encore altérée par les dissonnances grandissantes qui finiront par la détruire.

156. — La religion ne subsistera au milieu d'un monde sceptique qu'autant qu'elle sollicitera le sens esthétique de l'homme, — le sentiment par une morale mystique, — et le goût du beau par la résurrection de l'art chrétien, hélas! tombé si bas!

157. — Dans l'ordre économique, tout ce qui se fait à l'avantage de l'un s'accomplit au détriment de quelque autre. C'est seulement dans l'ordre mental, moral, — esthétique, — que tous profitent des avantages et des progrès de chacun. D'où suit que, en définitive, le bien dans l'ordre matériel est à peu près illusoire et n'a de réalité que dans l'ordre moral.

158. — S'il est vrai que l'idéalisme esthétique et l'individualisme soient liés l'un à l'autre par des rapports nécessaires, l'humanisme, par l'idéal esthétique, reviendra à l'individualisme.

159. — Tous nos gestes s'impriment en caractères éternels sur la face des choses. Voilà comment nous sommes immortels. Voilà pourquoi il faut que nous soyons toujours purs et beaux.

160. — La volonté esthétique, c'est l'illusion acceptée.

Elle est constructrice, et ce ne sont point des fantômes qu'elle crée. L'image, réalité subjective, sort du cerveau de l'artiste réalité concrète; l'espérance, par l'action, devient un fait réel; la volonté, acte de la pensée, s'objective hors d'elle dans la réalité tangible.

161. — Notre effort s'est porté surtout contre le scepticisme qui, désabusant l'homme de l'illusion, désenchantait la vie. Mais nous ne nierons pas une humble pensée de réaction contre la philosophie mathématique, astronomique, biologique, physiologique et sociologique des trois derniers siècles. Le tourbillon du progrès scientifique, en fatiguant la pensée, a trompé l'homme. Il l'empêche de se souvenir qu'alors même que la science découvrirait des vérités certaines, ces vérités ne seraient rien de plus que des faits. Au-delà du fait commence l'infini de la pensée, du désir et de la volonté productrice; au-delà de la nature l'infini de l'homme ; au-delà de la science la philosophie. Rien ne ressemble moins à une âme qu'un chiffre. Ce n'est ni le chiffre, ni le fait, c'est l'âme qui crée. Les législateurs de l'avenir ne seront pas les savants, ni les critiques, mais les poètes. Est-ce que les poètes, — porte-flambeaux, porte-drapeaux, — n'ont pas toujours conduit le monde ? Et l'humanité marcherait-elle encore si elle ne chantait plus ?

FIN

# TABLE DES MATIÈRES

## TROISIÈME PARTIE

### LA BEAUTÉ



Imprimerie Générale de Châtillon-sur-Seine. — A. PICHAT

FÉLIX ALCAN, Éditeur

LIBRAIRIES FÉLIX ALCAN ET GUILLAUMIN RÉUNIES

# PHILOSOPHIE — HISTOIRE

# CATALOGUE

DES

# Livres de Fonds



*On peut se procurer tous les ouvrages qui se trouvent dans ce Catalogue par l'intermédiaire des libraires de France et de l'Étranger.*

*On peut également les recevoir* franco *par la poste, sans augmentation des prix désignés, en joignant à la demande des* TIMBRES-POSTE FRANÇAIS *ou un* MANDAT *sur Paris.*


108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

PARIS, 6e

MARS 1907

Les titres précédés d'un *astérisque* sont recommandés par le Ministère de l'Instruction publique pour les Bibliothèques des élèves et des professeurs et pour les distributions de prix des lycées et collèges.

## BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

**Volumes in-16, brochés, à 2 fr. 50.**

Cartonnés toile, 3 francs. — En demi-reliure, plats papier, 4 francs.

La *psychologie*, avec ses auxiliaires indispensables, l'*anatomie* et la *physiologie du système nerveux*, la *pathologie mentale*, la *psychologie des races inférieures et des animaux*, les *recherches expérimentales des laboratoires*; — la *logique*; — les *théories générales fondées sur les découvertes scientifiques* ; — l'*esthétique* ; — les *hypothèses métaphysiques* ; — la *criminologie* et la *sociologie* ; — l'*histoire des principales théories philosophiques* ; tels sont les principaux sujets traités dans cette Bibliothèque.

ALAUX (V.), prof. à l'École des Lettres d'Alger. **La philosophie de Victor Cousin.**
ALLIER (R.). ***La Philosophie d'Ernest Renan.** 2e édit. 1903.
ARRÉAT (L.). ***La Morale dans le drame, l'épopée et le roman.** 3e édition.
— ***Mémoire et imagination** (Peintres, Musiciens, Poètes, Orateurs). 2e édit.
— **Les Croyances de demain.** 1898.
— **Dix ans de philosophie.** 1900.
— **Le Sentiment religieux en France.** 1903.
— **Art et Psychologie individuelle.** 1906.
BALLET (G.). **Le Langage intérieur** et les diverses formes de l'aphasie. 2e édit.
BAYET (A.). **La morale scientifique.** 2e édit. 1906.
BEAUSSIRE, de l'Institut. ***Antécédents de l'hégél. dans la philos. française.**
BERGSON (H.), de l'Institut, professeur au Collège de France. ***Le Rire.** Essai sur la signification du comique. 3e édition. 1904.
BERTAULD. **De la Philosophie sociale.**
BINET (A.), directeur du lab. de psych. physiol. de la Sorbonne. **La Psychologie du raisonnement**, expériences par l'hypnotisme. 4e édit.
BLONDEL. **Les Approximations de la vérité.** 1900.
BOS (C.), docteur en philosophie. ***Psychologie de la croyance.** 2e édit. 1905.
BOUCHER (M.). **L'hyperespace, le temps, la matière et l'énergie.** 2e édit. 1905.
BOUGLÉ, prof. à l'Univ. de Toulouse. **Les Sciences sociales en Allemagne.** 2e éd. 1902.
— **Qu'est-ce que la Sociologie?** 1907.
BOURDEAU (J.). **Les Maîtres de la pensée contemporaine.** 4e édit. 1906.
— **Socialistes et sociologues.** 2e éd. 1907.
BOUTROUX, de l'Institut. ***De la contingence des lois de la nature.** 5e éd. 1905.
BRUNSCHVICG, professeur au lycée Henri IV, docteur ès lettres. ***Introduction à la vie de l'esprit.** 2e édit. 1906.
— ***L'Idéalisme contemporain.** 1905.
COSTE (Ad.). **Dieu et l'âme.** 2e édit. précédée d'une préface par R. Worms. 1903.
CRESSON (A.). docteur ès lettres. **La Morale de Kant.** 2e édit. (Cour. par l'Institut.)
— **Le Malaise de la pensée philosophique.** 1905.
DANVILLE (Gaston). **Psychologie de l'amour.** 4e édit. 1907.
DAURIAC (L.). **La Psychologie dans l'Opéra français** (Auber, Rossini, Meyerbeer).
DELVOLVE (J.), docteur ès lettres, agrégé de philosophie. ***L'organisation de la conscience morale.** *Esquisse d'un art moral positif.* 1906.
DUGAS, docteur ès lettres. ***Le Psittacisme et la pensée symbolique.** 1896.
— **La Timidité.** 3e édit. 1903.
— **Psychologie du rire.** 1902.
— **L'absolu.** 1904.
DUMAS (G.), chargé de cours à la Sorbonne. **Le Sourire**, avec 19 figures. 1906
DUNAN, docteur ès lettres. **La théorie psychologique de l'Espace.**
DUPRAT (G.-L.), docteur ès lettres. **Les Causes sociales de la Folie.** 1900.
— **Le Mensonge.** *Etude psychologique.* 1903.

Suite le la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, format in-16, à 2 fr. 50 le vol.

DURAND (de Gros). ***Questions de philosophie morale et sociale**. 1902.
DURKHEIM (Émile), professeur à la Sorbonne. * **Les règles de la méthode sociologique**. 3e édit. 1904.
D'EICHTHAL (Eug.) (de l'Institut). **Les Problèmes sociaux et le Socialisme**. 1899.
ENCAUSSE (Papus). **L'occultisme et le spiritualisme**. 2e édit. 1903.
ESPINAS (A.), de l'Institut, prof. à la Sorbonne. * **La Philosophie expérimentale en Italie**.
FAIVRE (E.). **De la Variabilité des espèces**.
FÉRÉ (Ch.). **Sensation et Mouvement**. Étude de psycho-mécanique, avec fig. 2e éd.
— **Dégénérescence et Criminalité**, avec figures. 3e édit. 1907.
FERRI (E.). ***Les Criminels dans l'Art et la Littérature**. 2e édit. 1902.
FIERENS-GEVAERT. Essai sur l'Art contemporain. 2e éd. 1903. (Cour. par l'Ac. fr.).
— **La Tristesse contemporaine**, essai sur les grands courants moraux et intellectuels du XIXe siècle. 4e édit. 1904. (Couronné par l'Institut.)
— * **Psychologie d'une ville**. *Essai sur Bruges*. 2e édit. 1902.
— **Nouveaux essais sur l'Art contemporain**. 1903.
FLEURY (Maurice de). **L'Ame du criminel**. 1898.
FONSEGRIVE, professeur au lycée Buffon. **La Causalité efficiente**. 1893.
FOUILLÉE (A.), de l'Institut. La **propriété sociale et la démocratie**. 4e édition. 1904.
FOURNIÈRE (E.). **Essai sur l'individualisme**. 1901.
FRANCK (Ad.), de l'Institut. * **Philosophie du droit pénal**. 5e édit.
GAUCKLER. **Le Beau et son histoire**.
GELEY (Dr G.). **L'être subconscient**. 2e édit. 1905.
GOBLOT (E.), professeur à l'Université de Lyon. **Justice et liberté**. 2e éd. 1907.
GODFERNAUX (G.), docteur ès lettres. **Le Sentiment et la Pensée**, 2e éd. 1906.
GRASSET (J.), professeur à la Faculté de médecine de Montpellier. **Les limites de la biologie**. 3e édit. 1906. Préface de Paul BOURGET.
GREEF (de). **Les Lois sociologiques**. 3e édit.
GUYAU. * **La Genèse de l'idée de temps**. 2e édit.
HARTMANN (E. de). **La Religion de l'avenir**. 5e édit.
— **Le Darwinisme**, ce qu'il y a de vrai et de faux dans cette doctrine. 6e édit.
HERBERT SPENCER. * **Classification des sciences**. 6e édit.
— **L'Individu contre l'État**. 5e édit.
HERCKENRATH. (C.-R.-C.) **Problèmes d'Esthétique et de Morale**. 1897.
JAELL (Mme). **L'intelligence et le rythme dans les mouvements artistiques**, avec fig. 1904
JAMES (W.). **La théorie de l'émotion**, préf. de G. DUMAS, chargé de cours à la Sorbonne. Traduit de l'anglais. 1902.
JANET (Paul), de l'Institut. * **La Philosophie de Lamennais**.
JANKELEWITCH (S. J.). Nature et Société. *Essai d'une application du point de vue finaliste aux phénomènes sociaux*. 1906.
LACHELIER, de l'Institut. **Du fondement de l'induction**, suivi de **psychologie et métaphysique**. 5e édit. 1907.
LAISANT (C.). **L'Éducation fondée sur la science**. Préface de A. NAQUET. 2e éd. 1905.
LAMPÉRIÈRE (Mme A.). * **Rôle social de la femme**, son éducation. 1898.
LANDRY (A.), agrégé de philos., docteur ès lettres. **La responsabilité pénale**. 1902.
LANGE, professeur à l'Université de Copenhague. * **Les Émotions**, étude psycho-physiologique, traduit par G. Dumas. 2e édit. 1902.
LAPIE, professeur à l'Univ. de Bordeaux. **La Justice par l'État**. 1899.
LAUGEL (Auguste). **L'Optique et les Arts**.
LE BON (Dr Gustave). * **Lois psychologiques de l'évolution des peuples**. 7e édit.
— * **Psychologie des foules**. 10e édit.
LÉCHALAS. * **Etude sur l'espace et le temps**. 1895.
LE DANTEC, chargé du cours d'Embryologie générale à la Sorbonne. **Le Déterminisme biologique et la Personnalité consciente**. 2e édit.
— * **L'Individualité et l'Erreur individualiste**. 2e édit. 1905.
— **Lamarckiens et Darwiniens**, 2e édit. 1904.
LEFÈVRE (G.), prof. à l'Univ. de Lille. **Obligation morale et idéalisme**. 1895.

Suite de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, **format in-16, à 2 fr. 50 le vol**

LIARD, de l'Inst., vice-rect. de l'Acad. de Paris. * **Les Logiciens anglais contemp. 4e éd**
— **Des définitions géométriques et des définitions empiriques. 3e édit.**
LICHTENBERGER (Henri), maître de conférences à la Sorbonne. * **La philosophi de Nietzsche. 9e édit. 1906.**
— * **Friedrich Nietzsche. Aphorismes et fragments choisis. 3e édit. 1905.**
LOMBROSO. **L'Anthropologie criminelle et ses récents progrès. 4e édit. 1901.**
LUBBOCK (Sir John). * **Le Bonheur de vivre. 2 volumes. 9e édit. 1905.**
— * **L'Emploi de la vie. 6e éd. 1905.**
LYON (Georges), recteur de l'Académie de Lille. * **La Philosophie de Hobbes.**
MARGUERY (E.). **L'Œuvre d'art et l'évolution. 2e édit. 1905.**
MAUXION, professeur à l'Université de Poitiers. * **L'éducation par l'instructio** *et les Théories pédagogiques de Herbart.* 1900.
— ***Essai sur les éléments et l'évolution de la moralité.** 1904.
MILHAUD (G.), professeur à l'Université de Montpellier. * **Le Rationnel. 1898.**
— * **Essai sur les conditions et les limites de la Certitude logique. 2e édit. 189**
MOSSO. * **La Peur.** Étude psycho-physiologique (avec figures). 3e édit.
— * **La Fatigue intellectuelle et physique,** trad. Langlois. 5e édit.
MURISIER (E.), professeur à la Faculté des lettres de Neuchâtel (Suisse). * **Le Maladies du sentiment religieux.** 2e édit. 1903.
NAVILLE (E.), prof. à la Faculté des lettres et sciences sociales de l'Université de Genève. **Nouvelle classification des sciences. 2e édit. 1901.**
NORDAU (Max). * **Paradoxes psychologiques,** trad. Dietrich. 5e **édit. 1904.**
— **Paradoxes sociologiques,** trad. Dietrich. **4e édit. 1904.**
— * **Psycho-physiologie du Génie et du Talent,** trad. Dietrich. **3e édit. 1902.**
NOVICOW (J.). **L'Avenir de la Race blanche.** 2e édit. 1903.
OSSIP-LOURIÉ, lauréat de l'Institut. **Pensées de Tolstoï. 2e édit. 1902.**
— * **Nouvelles Pensées de Tolstoï.** 1903.
— * **La Philosophie de Tolstoï.** 2e édit. 1903.
— * **La Philosophie sociale dans le théâtre d'Ibsen.** 1900.
— **Le Bonheur et l'Intelligence.** 1904.
PALANTE (G.), agrégé de l'Université. **Précis de sociologie.** 2e édit. 1903.
PAULHAN (Fr.). **Les Phénomènes affectifs et les lois de leur apparition.** 2e éd. **1901**
— * **Joseph de Maistre et sa philosophie.** 1893.
— * **Psychologie de l'invention.** 1900.
— * **Analystes et esprits synthétiques.** 1903.
— * **La fonction de la mémoire et le souvenir affectif. 1904.**
PHILIPPE (J.). * **L'Image mentale,** avec fig. 1903.
PHILIPPE (J.) et PAUL-BONCOUR (J.). **Les anomalies mentales chez les écoliers** (*Ouvrage couronné par l'Institut*). 2e éd. 1907.
PILLON (F.). * **La Philosophie de Ch. Secrétan. 1898.**
PIOGER (Dr Julien). **Le Monde physique,** essai de conception expérimentale. **1893**
QUEYRAT, prof. de l'Univ. * **L'Imagination et ses variétés chez l'enfant. 2e édi**
— * **L'Abstraction,** son rôle dans l'éducation intellectuelle. 2e édit. 1907.
— * **Les Caractères et l'éducation morale.** 2e éd. 1901.
— * **La logique chez l'enfant et sa culture.** 2e édit. 1907.
— ***Les jeux des enfants.** 1905.
REGNAUD (P.), professeur à l'Université de Lyon. **Logique évolutionniste.** ***L'En tendement dans ses rapports avec le langage.*** 1897.
— **Comment naissent les mythes.** 1897.
RENARD (Georges), professeur au Conservatoire des arts et métiers. **Le régime socialiste,** *son organisation politique et économique.* **6e édit. 1907.**
RÉVILLE (A.), professeur au Collège de France. **Histoire du dogme de la Divi nité de Jésus-Christ.** 4e édit. 1907.
RIBOT (Th.), de l'Institut, professeur honoraire au Collège de France, directeu de la *Revue philosophique.* **La Philosophie de Schopenhauer. 10e édition.**
— * **Les Maladies de la mémoire. 18e édit.**
— * **Les Maladies de la volonté. 21e édit.**

te de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, format in-16 à 2 fr. 50 le vol.

3OT (Th.), de l'Institut, professeur honoraire au Collège de France, directeur le la *Revue philosophique*. * **Les Maladies de la personnalité**. 11ᵉ édit.
* **La Psychologie de l'attention**. 6ᵉ édit.

CHARD (G.), chargé du cours de sociologie à l'Université de Bordeaux. * **Socia-isme et Science sociale**. 2ᵉ édit.

CHET (Ch.). **Essai de psychologie générale**. 5ᵉ édit. 1903.

BERTY (E. de). **L'Inconnaissable, sa métaphysique, sa psychologie.**
**L'Agnosticisme**. Essai sur quelques théories pessim. de la connaissance. 2ᵉ édit.
**La Recherche de l'Unité**. 1893.
* **Le Bien et le Mal**. 1896.
**Le Psychisme social**. 1897.
**Les Fondements de l'Ethique**. 1898.
**Constitution de l'Éthique**. 1901.
**Frédéric Nietzsche**. 3ᵉ édit. 1903.

ISEL. **De la Substance.**
**L'Idée spiritualiste**. 2ᵉ éd. 1901.

USSEL-DESPJERRES. **L'Idéal esthétique**. *Philosophie de la beauté*. 1904.

IOPENHAUER. * **Le Fondement de la morale**, trad. par M. A. Burdeau. 7ᵉ édit.
* **Le Libre arbitre**, trad. par M. Salomon Reinach, de l'Institut. 8ᵉ éd.
**Pensées et Fragments**, avec intr. par M. J. Bourdeau. 18ᵉ édit.
**Écrivains et style**. Traduct. Dietrich. 1905.
**Sur la Religion**. Traduct. Dietrich. 1906.

LIER (Dʳ P.). **Les Phénomènes d'autoscopie**, avec fig. 1903.

RIAU (P.), prof. à l'Université de Nancy. **La Rêverie esthétique**. *Essai sur la ychologie du poète*. 1906.

ART MILL. * **Auguste Comte et la Philosophie positive**. 6ᵉ édit.
**L'Utilitarisme**. 4ᵉ édit.
**orrespondance inédite avec Gust. d'Eichthal (1828-1842)—(1864-1871)**. 1898. ant-propos et trad. par Eug. d'Eichthal.

LY PRUDHOMME, de l'Académie française. **Psychologie du libre arbitre** vi de *Définitions fondamentales des idées les plus générales et des idées les plus straites*. 1907.

Ch. RICHET, professeur à l'Université de Paris. **Le problème des causes ales**. 2ᵉ édit. 1904.

'T. **L'Éternel conflit**. 1901.

'N (L.). * **L'Évolution du droit et la Conscience sociale**. 2ᵉ édit. 1905.

)E, de l'Institut. **La Criminalité comparée**. 6ᵉ édit. 1907.
**Les Transformations du Droit**. 5ᵉ édit. 1906.
**Les Lois sociales**. 4ᵉ édit. 1904.

IN (R.), recteur de l'Acad. de Bordeaux. * **Éducation et Positivisme** 2ᵉ édit.

IAS (P. Félix). * **La suggestion, son rôle dans l'éducation**. 2ᵉ édit. 1898.
**Morale et éducation**, 2ᵉ édit. 1905.

É. * **Les Rêves**, avec préface du professeur Azam. 2ᵉ éd. 1898.

'T. **Hypnotisme et Suggestion**. Étude critique, traduit par M. Keller 3ᵉ édit. 1905.

CR. **Christian Baur et l'École de Tubingue**, traduit par M. Ritter.

ER. **La Question sociale est une Question morale**, trad. Palante. 3ᵉ édit.

---

# BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

mes in-8, brochés à 3 fr. 75, 5 fr., 7 fr. 50, 10 fr., 12 fr. 50 et 15 fr.
Cart. angl., 1 fr. en plus par vol.; Demi-rel. en plus, 2 fr. par vol.

(Ch.), recteur de l'Académie de Nancy. * **La Philosophie en France** (pre-e moitié du XIXᵉ siècle). 7 fr. 50

RY (Franck), docteur ès lettres, inspecteur d'académie. * **Essai historique e itique sur la Sociologie chez Aug. Comte**. 1900. 10 fr.

D (Matthew). **La Crise religieuse**. 7 fr. 50

T. * **Psychologie du peintre**. 5 fr.

Suite de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, format in-8.

AUBRY (Dr P.). **La Contagion du meurtre.** 1896. 3e édit. 5
BAIN (Alex.). **La Logique inductive et déductive.** Trad. Compayré. 2 vol. 3e éd. 20
— * **Les Sens et l'Intelligence.** Trad. Cazelles. 3e édit. 10
BALDWIN (Mark), professeur à l'Université de Princeton (États-Unis). **Le Dévelo pement mental chez l'enfant et dans la race.** Trad. Nourry. 1897. 7 fr.
BARDOUX (J.). ***Essai d'une psychologie de l'Angleterre contemporaine.** *crises belliqueuses. (Couronné par l'Académie française).* 1906. 7 fr.
BARTHÉLEMY-SAINT-HILAIRE, de l'Institut. **La Philosophie dans ses rappo avec les sciences et la religion.** 5
BARZELOTTI, prof. à l'Univ. de Rome. ***La Philosophie de H. Taine.** 1900. 7 fr.
BAZAILLAS (A.), docteur ès lettres, professeur au lycée Condorcet. ***La Vie pe sonnelle,** *Étude sur quelques illusions de la perception extérieure.* 1905. 5
BELOT (G.), agrégé de philosophie. **Etudes de morale positive.** 1907. 7 fr.
BERGSON (H.), de l'Institut, professeur au Collège de France. * **Matière et mémoi** essai sur les relations du corps à l'esprit. 2e édit. 1900. 5
— **Essai sur les données immédiates de la conscience.** 4e édit. 1904. 3 fr.
BERTRAND, prof. à l'Université de Lyon. * **L'Enseignement intégral.** 1898. 5
— **Les Études dans la démocratie.** 1900. 5
BINET (A.), directeur de laboratoire à la Sorbonne. **Les révélations de l'écritu** avec 67 grav. 5
BOIRAC (Émile), recteur de l'Académie de Dijon. * **L'Idée du Phénomène.** 5
BOUGLÉ, prof. à l'Univ. de Toulouse. ***Les Idées égalitaires.** 1899. 3 fr
BOURDEAU (L.). **Le Problème de la mort.** 4e édition. 1904. 5
— **Le Problème de la vie.** 1901. 7 fr
BOURDON, professeur à l'Université de Rennes. * **L'Expression des émotion des tendances dans le langage.** 7 fr
BOUTROUX (E.), de l'Inst. **Etudes d'histoire de la philosophie.** 2e éd. 1901. 7 fr
BRAUNSCHVIG (M.), docteur ès lettres, prof. au lycée de Toulouse. **Le sentim du beau et le sentiment poétique.** *Essai sur l'esthétique du vers.* 1904. 3 fr
BRAY (L.). **Du beau.** 1902.
BROCHARD (V.), de l'Institut. **De l'Erreur.** 2e édit. 1897.
BRUNSCHVICG (E.), prof. au lycée Henri IV, doct. ès lett. **La Modalité du jugement.**
— *Spinoza. 2e édit. 1906. 3 fr
CARRAU (Ludovic), professeur à la Sorbonne. **La Philosophie religieuse Angleterre,** depuis Locke jusqu'à nos jours.
CHABOT (Ch.), prof. à l'Univ. de Lyon. * **Nature et Moralité.** 1897.
CLAY (R.). * **L'Alternative,** *Contribution à la Psychologie.* 2e édit. 1
COLLINS (Howard). ***La Philosophie de Herbert Spencer,** avec préfac Herbert Spencer, traduit par H. de Varigny. 4e édit. 1904. 1
COMTE (Aug.). **La Sociologie,** résumé par E. Rigolage. 1897. 7 f
COSENTINI (F.). **La Sociologie génétique.** *Essai sur la pensée et la vie so préhistoriques.* 1905. 3 f
COSTE. **Les Principes d'une sociologie objective.** 3 f
— **L'Expérience des peuples et les prévisions qu'elle autorise.** 1900. 1
COUTURAT (L.). **Les principes des mathématiques,** suivis d'un appendice *La philosophie des mathématiques de Kant.* 1906.
CRÉPIEUX-JAMIN. **L'Écriture et le Caractère.** 4e édit. 1897. 7 f
CRESSON, doct. ès lettres. **La Morale de la raison théorique.** 1903.
DAURIAC (L.). ***Essai sur l'esprit musical.** 1904.
DE LA GRASSERIE (R.), lauréat de l'Institut. **Psychologie des religions.** 1899.
DELBOS (V.), maître de conf. à la Sorbonne. ***La philosophie pratique de K** 1905. (Ouvrage couronné par l'Académie française.) 12 f
DELVAILLE (J.), agr. de philosophie. **La vie sociale et l'éducation.** 1907. 3
DELVOLVE (J.), docteur ès lettres, agrégé de philosophie. ***Religion, critiq philosophie positive chez Pierre Bayle.** 1906. 7
DEWAULE, docteur ès lettres. * **Condillac et la Psychol. anglaise contemp.**
DRAGHICESCO (D.), chargé de cours à l'Université de Bucarest. **L'Individu le déterminisme social.** 1904. 7 f
— **Le problème de la conscience.** 1907. 3

Suite de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, format in-8.

ÀS (G.), chargé de cours à la Sorbonne. ***La Tristesse et la Joie**. 1900. 7 fr. 50
sychologie de deux messies. *Saint-Simon et Auguste Comte*. 1905. 5 fr.
RAT (G. L.), docteur ès lettres. **L'Instabilité mentale**. 1899. 5 fr.
ROIX (P.), prof. à la Fac. des lettres de l'Univ. de Genève. * **Kant et Fichte et problème de l'éducation**. 2ᵉ édit. 1897. (Ouv. cour. par l'Acad. franç.) 5 fr.
AND (DE GROS). **Aperçus de taxinomie générale**. 1898. 5 fr.
ouvelles recherches sur l'esthétique et la morale. 1899. 5 fr.
ariétés philosophiques. 2ᵉ édit. revue et augmentée. 1900. 5 fr.
KHEIM, professeur à la Sorbonne. * **De la division du travail social**. édit. 1901. 7 fr. 50
**Suicide**, *étude sociologique*. **1897**. 7 fr. 50
**L'année sociologique** : 9 années parues.
Année (1896-1897). — DURKHEIM : La prohibition de l'inceste et ses origines. — G. SIMMEL : Comment les formes sociales se maintiennent. — *Analyses* des travaux de sociologie publiés du 1ᵉʳ Juillet 1896 au 30 Juin 1897. 10 fr.
Année (1897-1898). — DURKHEIM : De la définition des phénomènes religieux. — HUBERT et MAUSS : La nature et la fonction du sacrifice. — *Analyses*. 10 fr.
Année (1898-1899). — RATZEL : Le sol, la société, l'État. — RICHARD : Les crises sociales et la criminalité. — STEINMETZ : Classification des types sociaux. — *Analyses*. 10 fr.
Année (1899-1900). — BOUGLÉ : Remarques sur le régime des castes. — DURKHEIM : Deux lois de l'évolution pénale. — CHARMONT : Notes sur les causes d'extinction de la propriété corporative. *Analyses*. 10 fr.
Année (1900-1901). — F. SIMIAND : Remarques sur les variations du prix du charbon au XIXᵉ siècle. — DURKHEIM : Sur le Totémisme. — *Analyses*. 10 fr.
Année (1901-1902). — DURKHEIM et MAUSS : De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives. — BOUGLÉ : Les théories récentes sur la division du travail. — *Analyses*. 12 fr. 50
Année (1902-1903). — H. HUBERT et MAUSS : Esquisse d'une théorie générale de la magie. — *Analyses*. 12 fr. 50
Année (1903-1904). — H. BOURGIN : La boucherie à Paris au XIXᵉ siècle. — DURKHEIM : L'organisation matrimoniale australienne. — *Analyses*. 12 fr. 50
Année (1904-1905). — A. MEILLET : Comment les noms changent de sens. — MAUSS et H. BEUCHAT : Les variations saisonnières des sociétés eskimos. — *Analyses*. 12 fr. 50
(V.), prof. à la Fac. des lettres de Paris. **La parole intérieure**. 2ᵉ éd. 1904. 5 fr.
AS (A.), de l'Institut, professeur à la Sorbonne. * **La Philosophie sociale du XVIIIᵉ siècle et la Révolution française**. 1898. 7 fr. 50
RO (G.). **Les Lois psychologiques du symbolisme**. 1895. 5 fr.
(Enrico). **La Sociologie criminelle**. Traduction L. TERRIER. 1905. 10 fr.
(Louis). **La Psychologie de l'association**, depuis Hobbes. 7 fr. 50
J.). **Le préjugé des races**. 2ᵉ édit. 1905. 7 fr. 50
philosophie de la longévité. 11ᵉ édit. refondue. 1906. 5 fr.
RIVE, prof. au lycée Buffon. * **Essai sur le libre arbitre**. 2ᵉ édit. 1895. 10 fr.
ILT, maître de conf. à l'Univ. de Montpellier. **La psychophysique**. 1903. 7 fr. 50
ève. 1906. 5 fr.
ÉE (Alf.), de l'Institut. * **La Liberté et le Déterminisme**. 4ᵉ édit. 7 fr. 50
que des systèmes de morale contemporains. 4ᵉ édit. 7 fr. 50
Morale, l'Art, la Religion, d'après GUYAU. 5ᵉ édit. augm. 3 fr. 75
enir de la Métaphysique fondée sur l'expérience. 2ᵉ édit. 5 fr.
volutionnisme des idées-forces. 3ᵉ édit. 7 fr. 50
Psychologie des idées-forces. 2 vol. 2ᵉ édit. 15 fr.
npérament et caractère. 3ᵉ édit. 7 fr. 50
ouvement positiviste et la conception sociol. du monde. 2ᵉ édit. 7 fr. 50
ouvement idéaliste et la réaction contre la science posit. 2ᵉ édit. 7 fr. 50
chologie du peuple français. 3ᵉ édit. 7 fr. 50
France au point de vue moral. 2ᵉ édit. 7 fr. 50
uisse psychologique des peuples européens. 2ᵉ édit. 1903. 10 fr.
zsche et l'immoralisme. 2ᵉ édit. 1903. 5 fr.
noralisme de Kant et l'immoralisme contemporain. 1905. 7 fr. 50
éléments sociologiques de la morale. 1906. 7 fr. 50

Suite de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, format in-8.

FOURNIÈRE (E.). *Les théories socialistes au XIXe siècle, de BABEUF à PROU
1904. 7
FULLIQUET. Essai sur l'Obligation morale. 1898. 7
GAROFALO, prof. à l'Université de Naples. La Criminologie. 5e édit. refondue. 7
— La Superstition socialiste. 1895.
GÉRARD-VARET, prof. à l'Univ. de Dijon. L'Ignorance et l'Irréflexion. 1899.
GLEY (Dr E.), professeur agrégé à la Faculté de médecine de Paris. Étud
psychologie physiologique et pathologique, avec fig. 1903.
GOBLOT (E.), Prof. à l'Université de Caen. *Classification des sciences. 1898.
GORY (G.). L'Immanence de la raison dans la connaissance sensible.
GRASSET (J.), professeur à la Faculté de médecine de Montpellier. Demifo
demiresponsables. 1907.
GREEF (de), prof. à l'Univ. nouvelle de Bruxelles. Le Transformisme social. 7
— La Sociologie économique. 1904. 3
GROOS (K.), prof. à l'Université de Bâle. *Les jeux des animaux. 1902. 7
GURNEY, MYERS et PODMORE. Les Hallucinations télépathiques, préf.
RICHET. 4e édit. 7
GUYAU (M.). *La Morale anglaise contemporaine. 5e édit. 7
— Les Problèmes de l'esthétique contemporaine. 6e édit.
— Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction. 6e édit.
— L'Irréligion de l'avenir, étude de sociologie. 9e édit. 7
— *L'Art au point de vue sociologique. 6e édit. 7
— *Éducation et Hérédité, étude sociologique. 7e édit.
HALÉVY (Élie), docteur ès lettres, professeur à l'École des sciences pol
*La Formation du radicalisme philosophique, 3 vol., chacun 7
HANNEQUIN, prof. à l'Univ. de Lyon. L'hypothèse des atomes. 2e édit. 1899.
HARTENBERG (Dr Paul). Les Timides et la Timidité. 2e édit. 1904.
HÉBERT (Marcel), prof. à l'Université nouvelle de Bruxelles. L'Évolution
foi catholique. 1905.
— Le divin. *Expériences et hypothèses. Etudes psychologiques.* 1907.
HÉMON (C.), agrégé de philosophie. La philosophie de M. Sully Prudh
Préface de M. SULLY PRUDHOMME. 1907.
HERBERT SPENCER. *Les premiers Principes. Traduc. Cazelles. 9e édit.
— *Principes de biologie. Traduct. Cazelles. 4e édit. 2 vol.
— *Principes de psychologie. Trad. par MM. Ribot et Espinas. 2 vol.
— *Principes de sociologie. 5 vol., traduits par MM. Cazelles, Gerschel et
gny : Tome I. *Données de la sociologie.* 10 fr. — Tome II. *Inductions de*
*logie. Relations domestiques.* 7. fr 50. — Tome III. *Institutions cérémon*
*politiques.* 5 fr. — Tome IV. *Institutions ecclésiastiques.* 3 fr. 75. — T
*Institutions professionnelles.* 7 fr. 50.
— *Essais sur le progrès. Trad. A. Burdeau. 5e édit.
— Essais de politique. Trad. A. Burdeau. 4e édit.
— Essais scientifiques. Trad. A. Burdeau. 3e édit.
— * De l'Education physique, intellectuelle et morale. 10e édit.
— Justice. Traduc. Castelot.
— Le rôle moral de la bienfaisance. Trad. Castelot et Martin St-Léon.
— La Morale des différents peuples. Trad. Castelot et Martin St-Léon.
— Une Autobiographie. Trad. et adaptation H. de Varigny.
HIRTH (G.). *Physiologie de l'Art. Trad. et introd. de L. Arréat.
HOFFDING, prof. à l'Univ. de Copenhague. Esquisse d'une psychologi
sur l'expérience. Trad. L. POITEVIN. Préf. de Pierre JANET. 2e éd. 1903.
— *Histoire de la Philosophie moderne. Traduit de l'allemand par M. BORI
de M. V. DELBOS. 1906. 2 vol. Chacun
ISAMBERT (G.). Les idées socialistes en France (1815-1848). 1905.
JACOBY (Dr P.). Études sur la sélection chez l'homme. 2e édition. 19
JANET (Paul), de l'Institut. * Œuvres philosophiques de Leibniz. 2
2 vol. 1900.
JANET (Pierre), professeur au Collège de France. * L'Automatisme psych
5e édit. 1907.
JAURÈS (J.), docteur ès lettres. De la réalité du monde sensible. 2e éd. 190
KARPPE (S.), docteur ès lettres. Essais de critique d'histoire et de phi
1902.

Suite de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, format in-8.

ACOMBE (P.). **La psychologie des individus et des sociétés chez Taine**, 1906. 7 fr. 50
ALANDE (A.), maître de conférences à la Sorbonne, ***La Dissolution opposée à l'évolution**, dans les sciences physiques et morales. 1899. 7 fr. 50
ANDRY (A.), docteur ès lettres, agrégé de philosophie. ***Principes de morale rationnelle**. 1906. 5 fr.
ANESSAN (J.-L. de). ***La Morale des religions**. 1905. 10 fr.
ANG (A.). ***Mythes, Cultes et Religion**. Introduc. de Léon Marillier. 1896. 10 fr.
APIE (P.), professeur à l'Univ. de Bordeaux. **Logique de la volonté** 1902. 7 fr. 50
AUVRIÈRE, docteur ès lettres, prof. au lycée Charlemagne. **Edgar Poë**. *Sa vie son œuvre. Essai de psychologie pathologique.* 1904. 10 fr.
AVELEYE (de). ***De la Propriété et de ses formes primitives**. 5e édit. 10 fr.
— ***Le Gouvernement dans la démocratie**. 2 vol. 3e édit. 1896. 15 fr.
E BON (Dr Gustave). ***Psychologie du socialisme**. 5e éd. refondue. 1907. 7 fr. 50
ECHALAS (G.). ***Études esthétiques**. 1902. 5 fr.
EÇHARTIER (G.). **David Hume, moraliste et sociologue**. 1900. 5 fr.
ECLÈRE (A.), docteur ès lettres. **Essai critique sur le droit d'affirmer**. 1901. 5 fr.
E DANTEC, chargé de cours à la Sorbonne. **L'unité dans l'être vivant**. 1902. 7 fr. 50
— **Les Limites du connaissable**, *la vie et les phénom. naturels.* 2e éd. 1904. 3 fr. 75
ÉON (Xavier). ***La philosophie de Fichte**, *ses rapports avec la conscience contemporaine*, Préface de E. BOUTROUX, de l'Institut. 1902. (Couronné par l'Institut.) 10 fr.
ÉROY (E. Bernard). **Le Langage**. *La fonction normale et pathologique de cette fonction.* 1905. 5 fr.
ÉVY (A.), maître de conf. à l'Un. de Nancy. **La philosophie de Feuerbach**. 1904. 10 fr.
ÉVY-BRUHL (L.), prof. adjoint à la Sorbonne. ***La Philosophie de Jacobi**. 1894. 5 fr.
— ***Lettres inédites de J.-S. Mill à Auguste Comte**, *publiées avec les réponses de Comte et une introduction.* 1899. 10 fr.
— ***La Philosophie d'Auguste Comte**. 2e édit. 1905. 7 fr. 50
— ***La Morale et la Science des mœurs**. 2e édit. 1905. 5 fr.
IARD, de l'Institut, vice-recteur de l'Acad. de Paris. ***Descartes**, 2e éd. 1903. 5 fr.
— ***La Science positive et la Métaphysique**, 5e édit. 7 fr. 50
ICHTENBERGER (H.), maître de conférences à la Sorbonne. ***Richard Wagner, poète et penseur**. 3e édit. 1902. (Couronné par l'Académie française.) 10 fr.
— **Henri Heine penseur**. 1905. 3 fr. 75
OMBROSO. ***L'Homme criminel** (criminel-né, fou-moral, épileptique), précédé d'une préface de M. le docteur LETOURNEAU. 3e éd., 2 vol. et atlas. 1895. 36 fr.
— **Le Crime**. *Causes et remèdes.* 2e édit. 10 fr.
OMBROSO et FERRERO. **La femme criminelle et la prostituée**. 15 fr.
OMBROSO et LASCHI. **Le Crime politique et les Révolutions**. 2 vol. 15 fr.
UBAC, agrégé de philosophie. ***Esquisse d'un système de psychologie rationnelle**. Préface de H. BERGSON. 1904. 3 fr. 75
UQUET (G.-H.), agrégé de philosophie. **Idées générales de psychologie**. 1906. 5 fr.
YON (Georges), recteur de l'Académie de Lille. ***L'Idéalisme en Angleterre au XVIIIe siècle**. 7 fr. 50
MALAPERT (P.), docteur ès lettres, prof. au lycée Louis-le-Grand. ***Les Éléments du caractère et leurs lois de combinaison**. 2e édit. 1906. 5 fr.
MARION (H.), prof. à la Sorbonne. ***De la Solidarité morale**. 6e édit. 1907. 5 fr.
MARTIN (Fr.), docteur ès lettres, prof. au lycée Voltaire. ***La Perception extérieure et la Science positive**, essai de philosophie des sciences. 1894. 5 fr.
MAXWELL (J.), docteur en médecine, avocat général près la Cour d'appel de Bordeaux. **Les Phénomènes psychiques**. Recherches, Observations Méthodes. Préface de Ch. RICHET. 3e édit. 1906. 5 fr.
MULLER (MAX), prof. à l'Univ. d'Oxford. ***Nouvelles études de mythologie**. 1898. 12 f. 50
MYERS. **La personnalité humaine**. *Sa survivance après la mort, ses manifestations supra-normales.* Traduit par le docteur JANKÉLÉVITCH. 1905. 7 fr. 50
NAVILLE (E.), correspondant de l'Institut. **La Physique moderne**. 2e édit. 5 fr.
— ***La Logique de l'hypothèse**. 2e édit. 5 fr.
— ***La Définition de la philosophie**. 1894. 5 fr.
— **Le libre Arbitre**. 2e édit. 1898. 5 fr.
— **Les Philosophies négatives**. 1899. 5 fr.

Suite de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, format in-8.

NAYRAC (J.-P.). **Physiologie et Psychologie de l'attention.** Préface M. Th. RIBOT. (Récompensé par l'Institut.) 1906. 3 fr.
NORDAU (Max). * **Dégénérescence**, 7e éd. 1904. 2 vol. Tome I. 7 fr. 50. Tome II. 10
— **Les Mensonges conventionnels de notre civilisation.** 7e édit. 1904. 5
— ***Vus du dehors.** *Essais de critique sur quelques auteurs français contemp.* 1903. 5
NOVICOW. **Les Luttes entre Sociétés humaines.** 3e édit. 10
— * **Les Gaspillages des sociétés modernes.** 2e édit. 1899. 5
— * **La Justice et l'expansion de la vie.** *Essai sur le bonheur des sociétés.* 1905. 7 fr.
OLDENBERG, professeur à l'Université de Kiel. * **Le Bouddha**, *sa Vie, sa Doctrin sa Communauté*, trad. par P. FOUCHER, maître de conférences à l'École d Hautes Études. Préf. de SYLVAIN LÉVI, prof. au Collège de France. 2e éd. 1903. 7 fr.
— * **La religion du Véda.** Traduit par V. HENRY, prof. à la Sorbonne. 1903. 10
OSSIP-LOURIÉ. **La philosophie russe contemporaine.** 2e édit. 1905. 5
— * **La Psychologie des romanciers russes au XIXe siècle.** 1905. 7 fr.
OUVRÉ (H.), professeur à l'Université de Bordeaux. * **Les Formes littéraires de pensée grecque.** 1900. (Couronné par l'Académie française.) 10 f
PALANTE (G.), agrégé de philos. **Combat pour l'individu.** 1904. 3 fr.
PAULHAN. **L'Activité mentale et les Éléments de l'esprit.** 10 f
— * **Les Caractères.** 2e édit. 5 f
— **Les Mensonges du caractère.** 1905. 5 f
— **Le mensonge de l'Art.** 1907. 5 f
PAYOT (J.), recteur de l'Académie de Chambéry. **La croyance.** 2e édit. 1905. 5 f
— * **L'Éducation de la volonté.** 26e édit. 1907. 5 f
PÉRÈS (Jean), professeur au lycée de Caen. * **L'Art et le Réel.** 1898. 3 fr.
PÉREZ (Bernard). **Les Trois premières années de l'enfant.** 5e édit. 5 f
— **L'Éducation morale dès le berceau.** 4e édit. 1901. 5 f
— * **L'Éducation intellectuelle dès le berceau.** 2e éd. 1901. 5 f
PIAT (C.). **La Personne humaine.** 1898. (Couronné par l'Institut). 7 fr.
— * **Destinée de l'homme.** 1898. 5 fr
PICAVET (E.), secrét. général du Collège de France, chargé de cours à la Sorbonne * **Les Idéologues.** (Couronné par l'Académie française.) 10 fr
PIDERIT. **La Mimique et la Physiognomonie.** Trad. par M. Girot. 5 fr
PILLON (F.). * **L'Année philosophique**, 17 années : 1890, 1891, 1892, 1893 (épuisée) 1894, 1895, 1896, 1897, 1898, 1899, 1900 à 1906. 16 vol. Chac. 5 fr
PIOGER (J.). **La Vie et la Pensée, essai de conception expérimentale.** 1894. 5 fr
— **La Vie sociale, la Morale et le Progrès.** 1894. 5 fr
PRAT (L.), doct. ès lettres. **Le caractère empirique et la personne** 1906. 7 fr. 50
PREYER, prof. à l'Université de Berlin. **Éléments de physiologie.** 5 fr
PROAL, conseiller à la Cour de Paris. * **La Criminalité politique.** 1895. 5 fr
— * **Le Crime et la Peine.** 3e édit. (Couronné par l'Institut.) 10 fr.
— **Le Crime et le Suicide passionnels.** 1900. (Couronné par l'Ac. française.) 10 fr.
RAGEOT (G.), prof. au Lycée St-Louis. * **Le Succès.** *Auteurs et Public.* 1906. 5 fr.
RAUH, chargé de cours à la Sorbonne. * **De la méthode dans la psychologie des sentiments.** 1899. (Couronné par l'Institut.) 5 fr.
— * **L'Expérience morale.** 1903. (Récompensé par l'Institut.) 3 fr. 75
RÉCEJAC, doct. ès lett. **Les Fondements de la Connaissance mystique.** 1897. 5 fr.
RENARD (G.), professeur au Conservatoire des arts et métiers. * **La Méthode scientifique de l'histoire littéraire.** 1900. 10 fr.
RENOUVIER (Ch.) de l'Institut. * **Les Dilemmes de la métaphysique pure.** 1900. 5 fr.
— * **Histoire et solution des problèmes métaphysiques.** 1901. 7 fr. 50
— **Le personnalisme**, avec une étude sur la *perception externe et la force*. 1903. 10 fr.
— * **Critique de la doctrine de Kant.** 1906. 7 fr. 50
RIBERY, doct. ès lett. **Essai de classification naturelle des caractères.** 1903. 3 fr. 75
RIBOT (Th.), de l'Institut. * **L'Hérédité psychologique.** 8e édit. 7 fr. 50
— * **La Psychologie anglaise contemporaine.** 3e édit. 7 fr. 50
— * **La Psychologie allemande contemporaine**, 6e édit. 7 fr. 50
— **La Psychologie des sentiments.** 6e édit. 1906. 7 fr. 50
— **L'Évolution des idées générales.** 2e édit. 1904. 5 fr.
— * **Essai sur l'Imagination créatrice.** 2e édit. 1905. 5 fr.
— * **La logique des sentiments.** 2e édit. 1907. 3 fr. 75

Suite de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, format in-8.

RIBOT (Th.), de l'Institut. **Essai sur les passions.** 1907. 3 fr. 75
RICARDOU (A.), docteur ès lettres. * **De l'Idéal.** (Couronné par l'Institut.) 5 fr.
RICHARD (G.), chargé du cours de sociologie à l'Univ. de Bordeaux. * **L'idée d'évolution dans la nature et dans l'histoire.** 1903. (Couronné par l'Institut.) 7 fr. 50
RIEMANN (H.), prof. à l'Université de Leipzig. **Les éléments de l'esthétique musicale.** Trad. de l'allemand par M. G. Humbert. 1906. 5 fr.
RIGNANO (E.). **Sur la transmissibilité des caractères acquis.** *Hypothèse d'une centro-epigenèse.* 1906. 5 fr.
RIVAUD (A.), maître de conf. à l'Univ. de Rennes. **Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza.** 1906. 3 fr. 75
ROBERTY (E. de). **L'Ancienne et la Nouvelle philosophie.** 7 fr. 50
— * **La Philosophie du siècle** (positivisme, criticisme, évolutionnisme). 5 fr.
— **Nouveau Programme de sociologie.** 1904. 5 fr.
ROMANES. * **L'Évolution mentale chez l'homme.** 7 fr. 50
RUYSSEN (Th.), chargé de cours à l'Université de Dijon. * **Essai sur l'évolution psychologique du jugement.** 5 fr.
SAIGEY (E.). * **Les Sciences au XVIII^e siècle.** La Physique de Voltaire. 5 fr.
SAINT-PAUL (D^r G.). **Le Langage intérieur et les paraphasies.** 1904. 5 fr.
SANZ Y ESCARTIN. **L'Individu et la Réforme sociale**, trad. Dietrich. 7 fr. 50
SCHOPENHAUER. **Aphor. sur la sagesse dans la vie.** Trad. Cantacuzène. 7^e éd. 5 fr.
— * **Le Monde comme volonté et comme représentation.** 3^e éd. 3 vol., chac. 7 fr. 50
SÉAILLES (G.), prof. à la Sorbonne. **Essai sur le génie dans l'art.** 2^e édit. 5 fr.
— * **La Philosophie de Ch. Renouvier.** *Introduction au néo-criticisme.* 1905. 7 fr. 50
SIGHELE (Scipio). **La Foule criminelle.** 2^e édit. 1901. 5 fr.
SOLLIER. **Le Problème de la mémoire.** 1900. 3 fr. 75
— **Psychologie de l'idiot et de l'imbécile**, avec 12 pl. hors texte. 2^e éd. 1902. 5 fr.
— **Le Mécanisme des émotions.** 1905. 5 fr.
SOURIAU (Paul), prof. à l'Univ. de Nancy. **L'Esthétique du mouvement.** 5 fr.
— **La Beauté rationnelle.** 1904. 10 fr.
STAPFER (P.), doyen honoraire de la Faculté des lettres de Bordeaux. **Questions esthétiques et religieuses.** 1906. 3 fr. 75
STEIN (L.), professeur à l'Université de Berne. * **La Question sociale au point de vue philosophique.** 1900. 10 fr.
STUART MILL. * **Mes Mémoires.** Histoire de ma vie et de mes idées. 3^e éd. 5 fr.
— * **Système de Logique déductive et inductive.** 4^e édit. 2 vol. 20 fr.
— * **Essais sur la Religion.** 3^e édit. 5 fr.
— **Lettres inédites à Aug. Comte et réponses d'Aug. Comte.** 1899. 10 fr.
SULLY (James). **Le Pessimisme.** Trad. Bertrand. 2^e édit. 7 fr. 50
— * **Études sur l'Enfance.** Trad. A. Monod, préface de G. Compayré. 1898. 10 fr.
— **Essai sur le rire.** Trad. Terrier. 1904. 7 fr. 50
SULLY PRUDHOMME, de l'Acad. franç. **La vraie religion selon Pascal.** 1905. 7 fr. 50
TARDE (G.), de l'Institut, prof. au Coll. de France. * **La Logique sociale.** 3^e éd. 1898. 7 fr. 50
— * **Les Lois de l'imitation.** 3^e édit. 1900. 7 fr. 50
— **L'Opposition universelle.** *Essai d'une théorie des contraires.* 1897. 7 fr. 50
— * **L'Opinion et la Foule.** 2^e édit. 1904. 5 fr.
— * **Psychologie économique.** 1902. 2 vol. 15 fr.
TARDIEU (E.). **L'Ennui.** *Étude psychologique.* 1903. 5 fr.
THOMAS (P.-F.), docteur ès lettres. * **Pierre Leroux, sa philosophie.** 1904. 5 fr.
— * **L'Éducation des sentiments.** (Couronné par l'Institut.) 3^e édit. 1904. 5 fr.
VACHEROT (Et.), de l'Institut. * **Essais de philosophie critique.** 7 fr. 50
— **La Religion.** 7 fr. 50
WEBER (L.). * **Vers le positivisme absolu par l'idéalisme.** 1903. 7 fr. 50

# COLLECTION HISTORIQUE DES GRANDS PHILOSOPHES

## PHILOSOPHIE ANCIENNE

ARISTOTE. **La Poétique d'Aristote**, par HATZFELD (A.), et M. DUFOUR. 1 vol. in-8. 1900. 6 fr.

SOCRATE. ***Philosophie de Socrate**, par A. FOUILLÉE. 2 v. in-8. 16 fr.

— **Le Procès de Socrate**, par G. SOREL. 1 vol. in-8...... 3 fr. 50

PLATON. **La Théorie platonicienne des Sciences**, par ÉLIE HALÉVY. In-8. 1895.............. 5 fr.

— **Œuvres**, traduction VICTOR COUSIN revue par J. BARTHÉLEMY-SAINT-HILAIRE : *Socrate et Platon ou le Platonisme — Eutyphron — Apologie de Socrate — Criton — Phédon*. 1 vol. in-8. 1896. 7 fr. 50

ÉPICURE.* **La Morale d'Épicure** et ses rapports avec les doctrines contemporaines, par M. GUYAU. 1 volume in-8. 5e édit...... 7 fr. 50

BÉNARD. **La Philosophie ancienne, ses systèmes**. *La Philosophie et la Sagesse orientales.— La Philosophie grecque avant Socrate. Socrate et les socratiques. — Les sophistes grecs*. 1 v. in-8... 9 fr.

FAVRE (Mme Jules), née VELTEN. **La Morale de Socrate**. In-18. 3 50

—**Morale d'Aristote**. In-18. 3 fr. 50

OUVRÉ (H.) **Les formes littéraires de la pensée grecque**. In-8. 10 fr.

GOMPERZ. **Les penseurs de la Grèce**. Trad. REYMOND. (*Trad. cour. par l'Acad. franç.*).
I. *La philosophie antésocratique*. 1 vol. gr. in-8........... 10 fr.
II. **Athènes, Socrate et les Socratiques*. 1 vol. gr. in-8 .... 12 fr.
III. *Sous presse*).

RODIER (G.).* **La Physique de Straton de Lampsaque**. In-8. 3 fr.

TANNERY (Paul). **Pour la science hellène**. In-8........ 7 fr. 50

MILHAUD (G.).* **Les philosophes géomètres de la Grèce**. In-8. 1900. (*Couronné par l'Inst.*). 6 fr.

FABRE (Joseph). **La Pensée antique** *De Moïse à Marc-Aurèle*. 2e éd. In-8. 5 fr.

—**La Pensée chrétienne**. *Des Evangiles à l'Imitation de J.-C.* In-8. 9 fr.

LAFONTAINE (A.). **Le Plaisir**, *d'après Platon et Aristote*. In-8. 6 fr.

RIVAUD (A.), maître de conf. à l'Univ. de Rennes **Le problème du devenir et la notion de la matière**, *des origines jusqu'à Théophraste*. In-8. 1906. 10 fr.

GUYOT (H.), docteur ès lettres. **L'Infinité divine** *depuis Philon le Juif jusqu'à Plotin*. In-8. 1906.. 5 fr.

— **Les réminiscences de Philon le juif chez Plotin**. *Etude critique*. Broch. in-8........ 2 fr.

## PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE ET MODERNE

* DESCARTES, par L. LIARD, de l'Institut 2e éd. 1 vol. in-8. 5 fr.

— **Essai sur l'Esthétique de Descartes**, par E. KRANTZ. 1 vol. in-8. 2e éd. 1897............ 6 fr.

— **Descartes, directeur spirituel**, par V. de SWARTE. Préface de E. BOUTROUX. 1 vol. in-16 avec pl. (*Couronné par l'Institut*). 4 fr. 50

LEIBNIZ.***Œuvres philosophiques**, pub. par P. JANET. 2e éd. 2 vol. in-8. 20 fr.

— ***La logique de Leibniz**, par L. COUTURAT. 1 vol. in-8.. 12 fr.

— **Opuscules et fragments inédits de Leibniz**, par L. COUTURAT. 1 vol. in-8............. 25 fr.

— **Leibniz et l'organisation religieuse de la Terre**, *d'après des documents inédits*, par JEAN BARUZI. 1 vol. in-8...... 10 fr.

PICAVET. chargé de cours à la Sorbonne. **Histoire générale et comparée des philosophies médiévales**. 1 vol. in-8. 2e éd. 1907. 7 fr. 50

WULF (M. de) **Histoire de la philos. médiévale**. 2e éd In-8. 10 fr.

FABRE (JOSEPH). ***L'imitation de Jésus-Christ**. Trad. nouvelle avec préface. In-8............ 7 fr.

SPINOZA. **Benedicti de Spinoza opera**, quotquot reperta sunt, recognoverunt J. Van Vloten et J.-P.-N. Land. 2 forts vol. in-8 sur papier de Hollande........... 45 fr.
Le même en 3 volumes. 18 fr.

FIGARD (L.), docteur ès lettres. **Un Médecin philosophe au XVIe siècle**. *La Psychologie de Jean*

*Fernel*. 1 v. in-8. 1903. 7 fr. 50

GASSENDI. **La Philosophie de Gassendi**, par P.-F. THOMAS. In-8. 1889 .................. 6 fr.

MALEBRANCHE. * **La Philosophie de Malebranche**, par OLLÉ-LAPRUNE, de l'Institut. 2 v. in-8. 16 fr.

PASCAL. **Le scepticisme de Pascal**, par DROZ. 1 vol. in-8........ 6 fr.

VOLTAIRE. **Les Sciences au XVIII^e siècle**. Voltaire physicien, par Em. SAIGEY. 1 vol. in-8. 5 fr.

DAMIRON. **Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au XVIII^e siècle**. 3 vol. in-8. 15 fr.

J.-J. ROUSSEAU* **Du Contrat social**, édition comprenant avec le texte définitif les versions primitives de l'ouvrage d'après les manuscrits de Genève et de Neuchâtel, avec introduction par EDMOND DREYFUS-BRISAC. 1 fort volume grand in-8. 12 fr.

ERASME. **Stultitiæ laus des. Erasmi Rot. declamatio**. Publié et annoté par J.-B. KAN, avec les figures de HOLBEIN. 1 v. in-8. 6 fr. 75

## PHILOSOPHIE ANGLAISE

DUGALD STEWART. * **Éléments de la philosophie de l'esprit humain**. 3 vol. in-16..... 9 fr.

— * **Philosophie de François Bacon**, par CH. ADAM. (Couronné par l'Institut). In-8..... 7 fr. 50

BERKELEY. **Œuvres choisies**. *Essai d'une nouvelle théorie de la vision. Dialogues d'Hylas et de Philonoüs*. Trad. de l'angl. par MM. BEAULAVON (G.) et PARODI (D.). In-8. 5 fr.

## PHILOSOPHIE ALLEMANDE

FEUERBACH. **Sa philosophie**, par A. LÉVY. 1 vol. in-8..... 10 fr.

JACOBI. **Sa Philosophie**, par L. LEVY-BRUHL. 1 vol. in-8.......... 5 fr.

KANT. **Critique de la raison pratique**, traduction nouvelle avec introduction et notes, par M. PICAVET. 2^e édit. 1 vol. in-8.. 6 fr.

— * **Critique de la raison pure**, traduction nouvelle par MM. PACAUD et TREMESAYGUES. Préface de M. HANNEQUIN. 1 vol. in-8.. 12 fr.

— **Éclaircissements sur la Critique de la raison pure**, trad. TISSOT. 1 vol. in-8....... 6 fr.

— **Doctrine de la vertu**, traduction BARNI. 1 vol. in-8......... 8 fr.

— * **Mélanges de logique**, traduction TISSOT. 1 v. in-8..... 6 fr.

— * **Prolégomènes à toute métaphysique future** qui se présentera comme science, traduction TISSOT. 1 vol. in-8......... 6 fr.

— * **Essai critique sur l'Esthétique de Kant**, par V. BASCH. 1 vol. in-8. 1896......... 10 fr.

— **Sa morale**, par CRESSON. 2^e éd. 1 vol. in-12 .......... 2 fr. 50

— **L'Idée ou critique du Kantisme**, par C. PIAT, D^r ès lettres. 2^e édit. 1 vol. in-8....... 6 fr.

KANT et FICHTE **et le problème de l'éducation**, par PAUL DUPROIX. 1 vol. in-8. 1897....... 5 fr.

SCHELLING. **Bruno, ou du principe divin**. 1 vol. in-8........ 3 fr. 50

HEGEL. * **Logique**. 2 vol. in-8. 14 fr.

— * **Philosophie de la nature**. 3 vol. in-8.............. 25 fr.

— * **Philosophie de l'esprit**. 2 vol. in-8.................. 18 fr.

— * **Philosophie de la religion**. 2 vol. in-8............ 20 fr.

— **La Poétique**, trad. par M. Ch. BÉNARD. Extraits de Schiller, Gœthe, Jean-Paul, etc., 2 v. in-8. 12 fr.

— **Esthétique**. 2 vol. in-8, trad. BÉNARD................. 16 fr.

— **Antécédents de l'hégélianisme dans la philos. franç.**, par E. BEAUSSIRE. in-18. 2 fr. 50

— **Introduction à la philosophie de Hegel**, par VÉRA. in-8. 6 fr. 50

—* **La logique de Hegel**, par EUG. NOEL. In-8. 1897.... 3 fr.

HERBART. * **Principales œuvres pédagogiques**, trad. A. PINLOCHE. In-8. 1894............ 7 fr. 50

**La métaphysique de Herbart et la critique de Kant**, par M. MAUXION. 1 vol. in-8... 7 fr. 50

MAUXION (M.). **L'éducation par l'instruction** *et les théories pédagogiques de Herbart*. 2^e éd. In-12. 1906................ 2 fr. 50

SCHILLER. **Sa Poétique**, par V. BASCH. 1 vol. in-8. 1902... 4 fr.

**Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIV^e siècle**, par DELACROIX (H.), maître de conf. à l'Univ. de Caen. 1 vol. in-8. 1900...... 5 fr.

## PHILOSOPHIE ANGLAISE CONTEMPORAINE

(Voir *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, pages 2 à 11.)

## PHILOSOPHIE ALLEMANDE CONTEMPORAINE

(Voir *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, pages 2 à 11.)

## PHILOSOPHIE ITALIENNE CONTEMPORAINE

(Voir *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, pages 2 à 11.)

# LES MAITRES DE LA MUSIQUE

*Études d'histoire et d'esthétique,*

Publiées sous la direction de M. **JEAN CHANTAVOINE**

Chaque volume in-16 de 250 pages environ........................ 3 fr. 50

*Collection honorée d'une souscription du Ministre de l'Instruction publique et des Beaux-Arts.*

**Volumes parus :**

* **J.-S. BACH,** par André PIRRO (2e *édition*).
* **CÉSAR FRANCK,** par Vincent D'INDY (3e *édition*).
* **PALESTRINA,** par Michel BRENET.
**BEETHOVEN,** par Jean CHANTAVOINE (2e *édition*).

*En préparation :* **Grétry,** par PIERRE AUBRY. — **Mendelssohn,** par CAMILLE BELLAIGUE. — **Moussorgsky,** par J.-D. CALVOCORESSI. — **Orlande de Lassus,** par HENRY EXPERT. — **Wagner,** par HENRI LICHTENBERGER. — **Berlioz,** par ROMAIN ROLLAND. — **Gluck,** par JULIEN TIERSOT. — **Schubert,** par A. SCHWEITZER, etc., etc.

# LES GRANDS PHILOSOPHES

**Publié sous la direction de M. C. PIAT**

Agrégé de philosophie, docteur ès lettres, professeur à l'École des Carmes.

Chaque étude forme un volume in-8° carré de 300 pages environ, dont le prix varie de 5 francs à 7 fr. 50.

***Kant,** par M. RUYSSEN, chargé de cours à l'Université de Dijon. 2e édition. 1 vol. in-8. (*Couronné par l'Institut.*) 7 fr. 50
***Socrate,** par l'abbé C. PIAT. 1 vol. in-8. 5 fr.
***Avicenne,** par le baron CARRA DE VAUX. 1 vol. in-8. 5 fr.
***Saint Augustin,** par l'abbé JULES MARTIN. 1 vol. in-8. 5 fr.
***Malebranche,** par Henri JOLY, de l'Institut. 1 vol. in-8. 5 fr.
***Pascal,** par A. HATZFELD. 1 vol. in-8. 5 fr.
***Saint Anselme,** par DOMET DE VORGES. 1 vol. in-8. 5 fr.
**Spinoza,** par P.-L. COUCHOUD, agrégé de l'Université. 1 vol. in-8. (*Couronné par l'Académie Française*). 5 fr.
**Aristote,** par l'abbé C. PIAT. 1 vol. in-8. 5 fr.
**Gazali,** par le baron CARRA DE VAUX. 1 vol. in-8. (*Couronné par l'Académie Française*). 5 fr.
***Maine de Biran,** par Marius COUAILHAC. 1 vol. in-8. (*Récompensé par l'Institut*). 7 fr. 50
**Platon,** par l'abbé C. PIAT. 1 vol. in-8. 7 fr. 50
**Montaigne,** par F. STROWSKI, professeur à l'Université de Bordeaux. 1 vol. in-8. 6 fr.

# MINISTRES ET HOMMES D'ÉTAT

HENRI WELSCHINGER, de l'Institut. — ***Bismarck.** 1 v. in-16. 1900. 2 fr. 50
H. LÉONARDON. — ***Prim.** 1 vol. in-16. 1901. . . . . . . . . . . 2 fr. 50
M. COURCELLE. — ***Disraëli.** 1 vol. in-16. 1901. . . . . . . . . . . 2 fr. 50
M. COURANT. — **Okoubo.** 1 vol. in-16, avec un portrait. 1904 . . 2 fr. 50
A. VIALLATE. — **Chamberlain.** Préface de E. BOUTMY. 1 vol. in-16. 2 fr. 50

# BIBLIOTHÈQUE GÉNÉRALE des SCIENCES SOCIALES

SECRÉTAIRE DE LA RÉDACTION : DICK MAY, Secrétaire général de l'École des Hautes Études sociales.
Chaque volume in-8 de 300 pages environ, cartonné à l'anglaise, 6 fr.

1. **L'Individualisation de la peine**, par R. SALEILLES, professeur à la Faculté de droit de l'Université de Paris.
2. **L'Idéalisme social**, par Eugène FOURNIÈRE.
3. * **Ouvriers du temps passé** (XV^e et XVI^e siècles), par H. HAUSER, professeur à l'Université de Dijon. 2^e édit.
4. * **Les Transformations du pouvoir**, par G. TARDE, de l'Institut.
5. **Morale sociale**, par MM. G. BELOT, MARCEL BERNÈS, BRUNSCHVICG, F. BUISSON, DARLU, DAURIAC, DELBET, CH. GIDE, M. KOVALEVSKY, MALAPERT, le R. P. MAUMUS, DE ROBERTY, G. SOREL, le PASTEUR WAGNER. Préface de M. E. BOUTROUX,
6. **Les Enquêtes**, pratique et théorie, par P. DU MAROUSSEM. (*Ouvrage couronné par l'Institut.*)
7. * **Questions de Morale**, par MM. BELOT, BERNÈS, F. BUISSON, A. CROISET, DARLU, DELBOS, FOURNIÈRE, MALAPERT, MOCH, PARODI, G. SOREL (*École de morale*). 2^e édit.
8. **Le développement du Catholicisme social** depuis l'encyclique *Rerum novarum*, par Max TURMANN.
9. * **Le Socialisme sans doctrines.** *La Question ouvrière et la Question agraire en Australie et en Nouvelle-Zélande*, par Albert MÉTIN, agrégé de l'Université, professeur à l'École Coloniale.
10. * **Assistance sociale.** *Pauvres et mendiants*, par PAUL STRAUSS, sénateur.
11. * **L'Éducation morale dans l'Université.** (*Enseignement secondaire.*) Par MM. LÉVY-BRUHL, DARLU, M. BERNÈS, KORTZ, CLAIRIN, ROCAFORT, BIOCHE, Ph. GIDEL, MALAPERT, BELOT. (*École des Hautes Études sociales*, 1900-1901).
12. * **La Méthode historique appliquée aux Sciences sociales**, par Charles SEIGNOBOS, professeur à l'Université de Paris.
13. * **L'Hygiène sociale**, par E. DUCLAUX, de l'Institut, directeur de l'instit. Pasteur.
14. **Le Contrat de travail.** *Le rôle des syndicats professionnels*, par P. BUREAU, prof. à la Faculté libre de droit de Paris.
15. * **Essai d'une philosophie de la solidarité**, par MM. DARLU, RAUH, F. BUISSON, GIDE, X. LÉON, LA FONTAINE, E. BOUTROUX (*École des Hautes Études sociales*). 2^e édit.
16. * **L'exode rural et le retour aux champs**, par E. VANDERVELDE, professeur à l'Université nouvelle de Bruxelles.
17. * **L'Éducation de la démocratie**, par MM. E. LAVISSE, A. CROISET, Ch. SEIGNOBOS, P. MALAPERT, G. LANSON, J. HADAMARD (*École des Hautes Études soc.*).
18. * **La Lutte pour l'existence et l'évolution des sociétés**, par J.-L. DE LANNESSAN, député, prof. agr. à la Fac. de méd. de Paris.
19. * **La Concurrence sociale et les devoirs sociaux**, par le MÊME.
20. * **L'Individualisme anarchiste, Max Stirner**, par V. BASCH, professeur à l'Université de Rennes.
21. * **La démocratie devant la science**, par C. BOUGLÉ, prof. de philosophie sociale à l'Université de Toulouse. (*Récompensé par l'Institut.*)
22. * **Les Applications sociales de la solidarité**, par MM. P. BUDIN, Ch. GIDE, H. MONOD, PAULET, ROBIN, SIEGFRIED, BROUARDEL. Préface de M. Léon BOURGEOIS (*École des Hautes Études soc.*, 1902-1903).
23. **La Paix et l'enseignement pacifiste**, par MM. Fr. PASSY, Ch. RICHET, d'ESTOURNELLES DE CONSTANT, E. BOURGEOIS, A. WEISS, H. LA FONTAINE, G. LYON (*École des Hautes Études soc.*, 1902-1903).
24. * **Études sur la philosophie morale au XIX^e siècle**, par MM. BELOT, A. DARLU, M. BERNÈS, A. LANDRY, Ch. GIDE, E. ROBERTY, R. ALLIER, H. LICHTENBERGER, L. BRUNSCHVICG (*École des Hautes Études soc.*, 1902-1903).
25. * **Enseignement et démocratie**, par MM. APPELL, J. BOITEL, A. CROISET, A. DEVINAT, Ch.-V. LANGLOIS, G. LANSON, A. MILLERAND, Ch. SEIGNOBOS (*École des Hautes Études soc.*, 1903-1904).
26. * **Religions et Sociétés**, par MM. TH. REINACH, A. PUECH, R. ALLIER, A. LEROY-BEAULIEU, le baron CARRA DE VAUX, H. DREYFUS (*École des Hautes Études soc.*, 1903-1904).
27. * **Essais socialistes.** *La religion, l'art, l'alcool*, par E. VANDERVELDE.
28. **Le surpeuplement et les habitations à bon marché**, par H. TUROT, conseiller municipal de Paris, et H. BELLAMY.
29. **L'individu, la société et l'état**, par E. FOURNIÈRE.

# BIBLIOTHÈQUE
# D'HISTOIRE CONTEMPORAINE

Volumes in-12 brochés à 3 fr. 50. — Volumes in-8 brochés de divers prix

## EUROPE

DEBIDOUR, professeur à la Sorbonne, * **Histoire diplomatique de l'Europe, de 1815 à 1878.** 2 vol. in-8. (*Ouvrage couronné par l'Institut.* 18 fr.
DOELLINGER (I. de). **La papauté**, ses origines au moyen âge, son influence jusqu'en 1870. Traduit par A. GIRAUD-TEULON, 1904. 1 vol. in-8. 7 fr.
SYBEL (H. de). * **Histoire de l'Europe pendant la Révolution française**, traduit de l'allemand par Mlle DOSQUET. Ouvrage complet en 6 vol. in-8. 42 fr.
TARDIEU (A.). ***Questions diplomatiques de l'année 1904.** 1 vol. in-12. (*ouvrage couronné par l'Académie française*). 3 fr. 50

## FRANCE

### Révolution et Empire.

AULARD, professeur à la Sorbonne. * **Le Culte de la Raison et le Culte de l'Être suprême**, étude historique (1793-1794). 2e édit. 1 vol. in-12. 3 fr. 50
— * **Études et leçons sur la Révolution française.** 5 v. in-12. Chacun. 3 fr. 50
DUMOULIN (Maurice). * **Figures du temps passé.** 1 vol. in-16. 1906. 3 fr. 50
MOLLIEN (Cte). **Mémoires d'un ministre du trésor public (1780-1815)**, publiés par M. Ch. GOMEL. 3 vol. in-8. 15 fr.
BOITEAU (P.). **État de la France en 1789.** Deuxième éd. 1 vol. in-8. 10 fr.
BORNARD (E.), doct ès-lettres. **Cambon et la Révolution française.** In-8. 7 fr.
CAHEN (L.), agrégé d'histoire, docteur ès lettres. * **Condorcet et la Révolution française.** 1 vol. in-8. (*Récompensé par l'Institut.*) 10 fr.
DESPOIS (Eug.). * **Le Vandalisme révolutionnaire.** Fondations littéraires, scientifiques et artistiques de la Convention. 4e édit. 1 vol. in-12. 3 fr. 50
DEBIDOUR, professeur à la Sorbonne. * **Histoire des rapports de l'Église et de l'État en France** (1789-1870). 1 fort vol. in-8. 1898. (*Couronné par l'Institut.*) 12 fr.
— * **L'Église catholique et l'Etat en France sous la troisième République** (1870-1906). — I. (1870-1889), 1 vol. in-8. 1906. 7 fr. — II. (1889-1906), paraîtra en 1907.
GOMEL (G.). **Les causes financières de la Révolution française. Les ministères de Turgot et de Necker.** 1 vol. in-8. 8 fr.
— **Les causes financières de la Révolution française ; les derniers contrôleurs généraux.** 1 vol. in-8. 8 fr.
— **Histoire financière de l'Assemblée Constituante (1789-1791).** 2 vol. in-8, 16 fr. — Tome I : (1789), 8 fr. ; tome II : (1790-1791), 8 fr.
— **Histoire financière de la Législative et de la Convention.** 2 vol. in-8, 15 fr. — Tome I : (1792-1793), 7 fr. 50 ; tome II : (1793-1795). 7 fr. 50
MATHIEZ (A.), agrégé d'histoire, docteur ès lettres. **La théophilanthropie et le culte décadaire**, 1796-1801. 1 vol. in-8. 12 fr.
— **Contributions à l'histoire religieuse de la Révolution française.** In-16, 1906. 3 fr. 50
ISAMBERT (G.). * **La vie à Paris pendant une année de la Révolution** (1791-1792). In-16. 1896. 3 fr. 50
MARCELLIN PELLET, ancien député. **Variétés révolutionnaires.** 3 vol. in-12, précédés d'une préface de A. RANC. Chaque vol. séparém. 3 fr. 50
CARNOT (H.), sénateur. * **La Révolution française**, résumé historique. In-16. Nouvelle édit. 3 fr. 50
DRIAULT (E.), professeur au lycée de Versailles. **La politique orientale de Napoléon.** SÉBASTIANI et GARDANE (1806-1808). 1 vol. in-8. (*Récompensé par l'Institut.*) 7 fr.
— * **Napoléon en Italie** (1800-1812). 1 vol. in-8. 1906. 10 fr.
SILVESTRE, professeur à l'École des sciences politiques. **De Waterloo à Sainte-Hélène** (20 Juin-16 Octobre 1815). 1 vol. in-16. 3 fr. 50
BONDOIS (P.), agrégé de l'Université. * **Napoléon et la société de son temps** (1793-1821). 1 vol. in-8. 7 fr.
VALLAUX (C.). * **Les campagnes des armées françaises** (1792-1815). In-16, avec 17 cartes dans le texte. 3 fr. 50

### Epoque contemporaine

SCHEFER (Ch.), professeur à l'Ecole des sciences politiques. ***La France moderne et le problème colonial. I. (1815-1830).** 1 vol. in-8. 7 fr.

WEILL (G.), maître de conf. à l'Université de Caen. **Histoire du parti républicain en France, de 1814 à 1870.** 1 vol. in-8. 1900. (*Récompensé par l'Institut.*) 10 fr.

— ***Histoire du mouvement social en France** (1852-1902). 1 v. in-8. 1905. 7 fr.

— **L'Ecole saint-simonienne, son histoire, son influence jusqu'à nos jours.** In-16. 1896. 3 fr. 50

BLANC (Louis). ***Histoire de Dix ans** (1830-1840). 5 vol. in-8. 25 fr.

GAFFAREL (P.), professeur à l'Université d'Aix. *** Les Colonies françaises.** 1 vol. in-8. 6e édition revue et augmentée. 5 fr.

LAUGEL (A.). *** La France politique et sociale.** 1 vol. in-8. 5 fr.

SPULLER (E.), ancien ministre de l'Instruction publique. ***Figures disparues,** portraits contemp., littér. et politiq. 3 vol. in-16. Chacun. 3 fr. 50

— **Hommes et choses de la Révolution.** In-16. 1896. 3 fr. 50.

TAXILE DELORD. ***Histoire du second Empire** (1848-1870). 6 v. in-8. 42 fr.

TCHERNOFF (J.). **Associations et Sociétés secrètes sous la deuxième République (1848-1851).** 1 vol. in-8. 1905. 7 fr.

ZEVORT (E.), recteur de l'Académie de Caen. **Histoire de la troisième République :**

Tome I. ***La présidence de M. Thiers.** 1 vol. in-8. 3e édit. 7 fr.
Tome II. ***La présidence du Maréchal.** 1 vol. in-8. 2e édit. 7 fr.
Tome III. ***La présidence de Jules Grévy.** 1 vol. in-8. 2e édit. 7 fr.
Tome IV. **La présidence de Sadi Carnot.** 1 vol. in-8. 7 fr.

LANESSAN (J.-L. de). **L'Etat et les Eglises de France.** *Histoire de leurs rapports, des origines jusqu'à la Séparation.* 1 vol. in-16. 1906. 3 fr. 50

— **Les Missions et leur protectorat.** 1 vol. in-16. 1907. 3 fr. 50

WAHL, inspect. général, A. BERNARD, professeur à la Sorbonne. ***L'Algérie.** 1 vol. in-8. 4e édit., 1903. (*Ouvrage couronné par l'Institut.*) 5 fr.

NOEL (O.). **Histoire du commerce extérieur de la France depuis la Révolution.** 1 vol. in-8. 6 fr.

DUVAL (J.). **L'Algérie et les colonies françaises,** avec une notice biographique sur l'auteur, par J. LEVASSEUR, de l'Institut. 1 vol. in-8. 7 fr. 50

VIGNON (L.), professeur à l'Ecole coloniale. **La France dans l'Afrique du nord.** 2e édition. 1 vol. in-8. (*Récompensé par l'Institut.*) 7 fr.

— **Expansion de la France.** 1 vol. in-18. 3 fr. 50

LANESSAN (J.-L. de). ***L'Indo-Chine française.** Étude économique, politique et administrative. 1 vol. in-8, avec 5 cartes en couleurs hors texte. 15 fr.

PIOLET (J.-B.). **La France hors de France,** notre émigration, sa nécessité, ses conditions. 1 vol. in-8. 1900. (*Couronné par l'Institut.*) 10 fr.

LAPIE (P.), professeur à l'Université de Bordeaux. **Les Civilisations tunisiennes** (Musulmans, Israélites, Européens). In-16. 1898 (*Couronné par l'Académie française.*) 3 fr. 50

LEBLOND (Marius-Ary). **La société française sous la troisième République.** 1905. 1 vol. 5 fr.

GAISMAN (A.). ***L'Œuvre de la France au Tonkin.** Préface de M. J.-L. de LANESSAN. 1 vol. in-16 avec 4 cartes en couleurs. 1906. 3 fr. 50

### ANGLETERRE

MÉTIN (Albert), Prof. à l'Ecole Coloniale. *** Le Socialisme en Angleterre.** In-16. 3 fr. 50

### ALLEMAGNE

SCHMIDT (Ch.), docteur ès lettres. **Le grand duché de Berg (1806-1813)** 1905. 1 vol. in-8. 10 fr.

VERON (Eug.). *** Histoire de la Prusse,** depuis la mort de Frédéric II. In-16. 6e édit. 3 fr. 50

— *** Histoire de l'Allemagne,** depuis la bataille de Sadowa jusqu'à nos jours. In-16. 3e éd., mise au courant des événements par P. BONDOIS 3 fr. 50

ANDLER (Ch.), prof. à la Sorbonne. ***Les origines du socialisme d'État en Allemagne.** 1 vol. in-8. 1897. 7 fr.

GUILLAND (A.), professeur d'histoire à l'Ecole polytechnique suisse. ***L'Allemagne nouvelle et ses historiens.** (NIEBUHR, RANKE, MOMMSEN, SYBEL, TREITSCHKE.) 1 vol. in-8. 1899. 5 fr.

MILHAUD (G.), professeur à l'Université de Genève. ***La Démocratie socialiste allemande.** 1 vol. in-8. 1903. 10 fr.

MATTER (P.), doct. en droit, substitut au tribunal de la Seine. * **La Prusse et la révolution de 1848.** In-16. 1903. 3 fr. 50
— * **Bismarck et son temps.** I. *La préparation* (1815-1863). 1 vol. in-8. 10 fr.
II. * *L'action* (1863-1870). 1 vol. in-8. 10 fr.

## AUTRICHE-HONGRIE

BOURLIER (J.). * **Les Tchèques et la Bohême contemporaine.** In-16. 1897. 3 fr. 50
AUERBACH, professeur à l'Université de Nancy. * **Les races et les nationalités en Autriche-Hongrie.** In-8. 1898. 5 fr.
SAYOUS (Ed.), professeur à la Faculté des lettres de Besançon. **Histoire des Hongrois et de leur littérature politique, de 1790 à 1815.** In-16. 3 fr. 50
*RECOULY (R.), agrégé de l'Univ. **Le pays magyar.** 1903. In-16. 3 fr. 50

## RUSSIE

COMBES DE LESTRADE (Vte). **La Russie économique et sociale à l'avènement de Nicolas II.** 1 vol. in-8. 6 fr.

## ITALIE

COMBES DE LESTRADE (Vte). **La Sicile sous la maison de Savoie.** 1 vol. in-18. 3 fr. 50
SORIN (Élie). * **Histoire de l'Italie, depuis 1815** jusqu'à la mort de **Victor-Emmanuel.** In-16. 1888. 3 fr. 50
GAFFAREL (P.), professeur à l'Université d'Aix. * **Bonaparte et les Républiques italiennes** (1796-1799). 1895. 1 vol. in-8. 5 fr.
BOLTON KING (M. A.). * **Histoire de l'unité italienne.** Histoire politique de l'Italie, de 1814 à 1871, traduit de l'anglais par M. MACQUART; introduction de M. Yves GUYOT. 1900. 2 vol. in-8. 15 fr.

## ESPAGNE

REYNALD (H.). * **Histoire de l'Espagne,** depuis la mort de **Charles III** In-16. 3 fr. 50

## ROUMANIE

DAMÉ (Fr.). * **Histoire de la Roumanie contemporaine,** depuis l'avènement des princes indigènes jusqu'à nos jours. 1 vol. in-8. 1900. 7 fr.

## SUISSE

DAENDLIKER. * **Histoire du peuple suisse.** Trad. de l'allem. par Mme Jules FAVRE et précédé d'une Introduction de Jules FAVRE. 1 vol. in-8. 5 fr.

## SUÈDE

SCHEFER (C.). * **Bernadotte roi (1810-1818-1844).** 1 vol. in-8. 1899. 5 fr.

## GRÈCE, TURQUIE, ÉGYPTE

BÉRARD (V.), docteur ès lettres. * **La Turquie et l'Hellénisme contemporain.** *(Ouvrage cour. par l'Acad. française).* In-16 5e éd. 3 fr. 50
RODOCANACHI (E.). * **Bonaparte et les îles Ioniennes** (1797-1816). 1 volume in-8. 1899. 5 fr.
MÉTIN (Albert), professeur à l'École coloniale. * **La Transformation de l'Egypte.** In-16. 1903. (Cour. par la Soc. de géogr. comm.) 3 fr. 50

## INDE

PIRIOU (E.), agrégé de l'Université. * **L'Inde contemporaine et le mouvement national.** 1905. 1 vol. in-16. 3 fr. 50

## CHINE

CORDIER (H.), professeur à l'Ecole des langues orientales. * **Histoire des relations de la Chine avec les puissances occidentales** (1860-1902), avec cartes. 3 vol. in-8, chacun séparément. 10 fr.
— **L'Expédition de Chine de 1857-58.** Histoire diplomatique, notes et documents. 1905. 1 vol. in-8. 7 fr.
— * **L'Expédition de Chine de 1860.** Histoire diplomatique, notes et documents. 1906. 1 vol. in-8. 7 fr.
COURANT (M.), maître de conférences à l'Université de Lyon. **En Chine.** *Mœurs et institutions. Hommes et faits.* 1 vol. in-16. 3 fr. 50

## AMÉRIQUE

ELLIS STEVENS. **Les Sources de la constitution des États-Unis.** 1 vol. in-8. 7 fr. 50
DEBERLE (Alf.). * **Histoire de l'Amérique du Sud,** in-16. 3e éd. 3 fr. 50

BARNI (Jules). * **Histoire des idées morales et politiques en France au XVIIIe siècle.** 2 vol. in-16. Chaque volume. 3 fr. 50

— * **Les Moralistes français au XVIIIe siècle.** In-16. 3 fr. 50

BEAUSSIRE (Émile), de l'Institut. **La Guerre étrangère et la Guerre civile.** In-16. 3 fr. 50

LOUIS BLANC. **Discours politiques** (1848-1881). 1 vol. in-8. 7 fr. 50

BONET-MAURY. * **Histoire de la liberté de conscience** (1598-1870). In-8. 1900. 5 fr.

BOURDEAU (J.). * **Le Socialisme allemand et le Nihilisme russe.** In-16. 2e édit. 1894. 3 fr. 50

— * **L'évolution du Socialisme.** 1901. 1 vol. in-16. 3 fr. 50

D'EICHTHAL (Eug.). **Souveraineté du peuple et gouvernement.** In-16. 1895. 3 fr. 50

DESCHANEL (E.), sénateur, professeur au Collège de France. * **Le Peuple et la Bourgeoisie.** 1 vol. in-8. 2e édit. 5 fr.

DEPASSE (Hector), député. **Transformations sociales.** 1894. In-16. 3 fr. 50

— **Du Travail et de ses conditions** (Chambres et Conseils du travail). In-16. 1895. 3 fr. 50

DRIAULT (E.), prof. agr. au lycée de Versailles. * **Les problèmes politiques et sociaux à la fin du XIXe siècle.** In-8. 1900. 7 fr.

— * **La question d'Orient**, préface de G. MONOD, de l'Institut. 1 vol. in-8. 3e édit. 1905. (*Ouvrage couronné par l'Institut*). 7 fr.

GUÉROULT (G.). * **Le Centenaire de 1789.** In-16. 1889. 3 fr. 50

LAVELEYE (E. de), correspondant de l'Institut. **Le Socialisme contemporain.** In-16. 11e édit. augmentée. 3 fr. 50

LICHTENBERGER (A.). * **Le Socialisme utopique**, *étude sur quelques précurseurs du Socialisme.* In-16. 1898. 3 fr. 50

— * **Le Socialisme et la Révolution française.** 1 vol. in-8. 5 fr.

MATTER (P.). **La dissolution des assemblées parlementaires**, étude de droit public et d'histoire. 1 vol. in-8. 1898. 5 fr.

NOVICOW. **La Politique internationale.** 1 vol. in-8. 7 fr.

PAUL LOUIS. **L'ouvrier devant l'Etat.** Etude de la législation ouvrière dans les deux mondes. 1904. 1 vol. in-8. 7 fr.

— **Histoire du mouvement syndical en France** (1789-1906). 1 vol in-16 1907. 3 fr. 50

REINACH (Joseph), député. **Pages républicaines.** In-16. 3 fr 50

— * **La France et l'Italie devant l'histoire.** 1 vol. in-8. 5 fr.

SPULLER (E.). * **Éducation de la démocratie.** In-16. 1892. 3 fr. 50

— **L'Évolution politique et sociale de l'Église.** 1 vol. in-12. 1893. 3 fr. 50

---

## PUBLICATIONS HISTORIQUES ILLUSTRÉES

* **DE SAINT-LOUIS A TRIPOLI PAR LE LAC TCHAD**, par le lieutenant-colonel MONTEIL. 1 beau vol. in-8 colombier, précédé d'une préface de M. DE VOGÜÉ, de l'Académie française, illustrations de RIOU. 1895. *Ouvrage couronné par l'Académie française* (*Prix Montyon*), broché 20 fr., relié amat., 28 fr.

* **HISTOIRE ILLUSTRÉE DU SECOND EMPIRE**, par Taxile DELORD. 6 vol. in-8, avec 500 gravures. Chaque vol. broché, 8 fr.

---

## BIBLIOTHÈQUE DE LA FACULTÉ DES LETTRES
## DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

### HISTOIRE et LITTÉRATURE ANCIENNES

* **De l'authenticité des épigrammes de Simonide**, par M. le Professeur H. HAUVETTE, 1 vol. in-8. 5 fr.

* **Les Satires d'Horace**, par M. le Prof. A. CARTAULT. 1 vol. in-8. 11 fr.

* **De la flexion dans Lucrèce**, par M. le Prof. A. CARTAULT. 1 vol. in-8. 4 fr.

* **La main-d'œuvre industrielle dans l'ancienne Grèce**, par M. le Prof. GUIRAUD. 1 vol. in-8. 7 fr.

*__Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatien__, suivies d'une *traduction française du discours*, avec notes, par A. PUECH, professeur adjoint à la Sorbonne. 1 vol. in-8. 1903. 6 fr.

*__Les « Métamorphoses » d'Ovide et leurs modèles grecs__, par A. LAFAYE, professeur adjoint à la Sorbonne. 1 vol. in-8. 1904. 8 fr. 50

## MOYEN AGE

*__Premiers mélanges d'histoire du Moyen âge__, par MM. le Prof. A. LUCHAIRE, DUPONT-FERRIER et POUPARDIN. 1 vol. in-8. 3 fr. 50

__Deuxièmes mélanges d'histoire du Moyen âge__, publiés sous la direct. de M. le Prof. A. LUCHAIRE, par MM. LUCHAIRE, HALPHEN et HUCKEL. 1 vol. in-8. 6 fr.

__Troisièmes mélanges d'histoire du Moyen âge__, par MM. le Prof. LUCHAIRE, BEYSSIER, HALPHEN et CORDEY. 1 vol. in-8. 8 fr. 50

__Quatrièmes mélanges d'histoire du Moyen âge__, par MM. JACQUEMIN, FARAL, BEYSSIER. 1 vol. in-8. 7 fr. 50

*__Essai de restitution des plus anciens Mémoriaux de la Chambre des Comptes de Paris__, par MM. J. PETIT, GAVRILOVITCH, MAURY et TÉODORU, préface de M. CH.-V. LANGLOIS, prof. adjoint. 1 vol. in-8. 9 fr.

__Constantin V, empereur des Romains (740-775)__. *Étude d'histoire byzantine*, par A. LOMBARD, licencié ès lettres. Préface de M. Ch. DIEHL, prof. adjoint. 1 vol. in-8. 6 fr.

__Étude sur quelques manuscrits de Rome et de Paris__, par M. le Prof. A. LUCHAIRE, membre de l'Institut. 1 vol. in-8. 6 fr.

__Les archives de la cour des comptes, aides et finances de Montpellier__, par L. MARTIN-CHABOT, archiviste-paléographe. 1 vol. in-8. 8 fr.

## PHILOLOGIE et LINGUISTIQUE

*__Le dialecte alaman de Colmar (Haute-Alsace) en 1870__, grammaire et lexique, par M. le Prof. VICTOR HENRY. 1 vol. in-8. 8 fr.

*__Études linguistiques sur la Basse-Auvergne, phonétique historique du patois de Vinzelles (Puy-de-Dôme)__, par ALBERT DAUZAT. Préface de M. le Prof. A. THOMAS. 1 vol. in-8. 6 fr.

*__Antinomies linguistiques__, par M. le Prof. VICTOR HENRY. 1 v. in-8. 2 fr.

__Mélanges d'étymologie française__, par M. le Prof. A. THOMAS. In-8. 7 fr.

__A propos du corpus Tibullianum__. *Un siècle de philologie latine classique*, par M. le Prof. A. CARTAULT. 1 vol. in-8. 18 fr.

## PHILOSOPHIE

__L'imagination et les mathématiques selon Descartes__, par P. BOUTROUX, licencié ès lettres. 1 vol. in-8. 2 fr.

## GÉOGRAPHIE

__La rivière Vincent-Pinzon__. *Étude sur la cartographie de la Guyane*, par M. le Prof. VIDAL DE LA BLACHE, de l'Institut. In-8, avec grav. et planches hors texte. 6 fr.

## LITTÉRATURE MODERNE

*__Mélanges d'histoire littéraire__, par MM. FREMINET, DUPIN et DES COGNETS. Préface de M. le prof. LANSON. 1 vol. in-8. 6 fr. 50

## HISTOIRE CONTEMPORAINE

*__Le treize vendémiaire an IV__, par HENRY ZIVY. 1 vol. in-8. 4 fr.

---

# TRAVAUX DE L'UNIVERSITÉ DE LILLE

PAUL FABRE. __La polyptyque du chanoine Benoît__. In-8. 3 fr. 50

A. PINLOCHE. *__Principales œuvres de Herbart__. 7 fr. 50

A. PENJON. __Pensée et réalité__, de A. SPIR, trad. de l'allem. In-8. 10 fr.

— __L'énigme sociale__. 1902. 1 vol. in-8. 2 fr. 50

G. LEFÈVRE *__Les variations de Guillaume de Champeaux et la question des Universaux__. Étude suivie de documents originaux. 1898. 3 fr.

J. DEROCQUIGNY. __Charles Lamb__. *Sa vie et ses œuvres*. 1 vol. in-8 12 fr.

# ANNALES DE L'UNIVERSITÉ DE LYON

**Lettres intimes de J.-M. Alberoni adressées au comte J. Rocca**, par Emile BOURGEOIS, 1 vol. in-8. 10 fr.
**La républ. des Provinces-Unies, France et Pays-Bas espagnols, de 1630 à 1650**, par A. WADDINGTON. 2 vol. in-8. 12 fr.
**Le Vivarais**, essai de géographie régionale, par BURDIN. 1 vol. in-8. 6 fr.

# *RECUEIL DES INSTRUCTIONS

## DONNÉES AUX AMBASSADEURS ET MINISTRES DE FRANCE

### DEPUIS LES TRAITÉS DE WESTPHALIE JUSQU'À LA RÉVOLUTION FRANÇAISE

Publié sous les auspices de la Commission des archives diplomatiques au Ministère des Affaires étrangères.

Beaux vol. in-8 rais., imprimés sur pap. de Hollande, avec Introduction et notes.

I. — **AUTRICHE**, par M. Albert SOREL, de l'Académie française. *Épuisé.*
II. — **SUÈDE**, par M. A. GEFFROY, de l'Institut................. 20 fr.
III. — **PORTUGAL**, par le vicomte DE CAIX DE SAINT-AYMOUR..... 20 fr.
IV et V. — **POLOGNE**, par M. LOUIS FARGES. 2 vol.............. 30 fr.
VI. — **ROME**, par M. G. HANOTAUX, de l'Académie française..... 20 fr.
VII. — **BAVIÈRE, PALATINAT ET DEUX-PONTS**, par M. André LEBON. 25 fr.
VIII et IX. — **RUSSIE**, par M. Alfred RAMBAUD, de l'Institut. 2 vol.
Le 1er vol. 20 fr. Le second vol.............................. 25 fr.
X. — **NAPLES ET PARME**, par M. Joseph REINACH, député....... 20 fr.
XI. — **ESPAGNE** (1649-1750), par MM. MOREL-FATIO et LÉONARDON (t. I). 20 fr.
XII et XII *bis*. — **ESPAGNE** (1750-1789) (t. II et III), par les mêmes.... 40 fr.
XIII. — **DANEMARK**, par M. A. GEFFROY, de l'Institut............ 14 fr.
XIV et XV. — **SAVOIE-MANTOUE**, par M. HORRIC de BEAUCAIRE. 2 vol. 40 fr.
XVI. — **PRUSSE**, par M A. WADDINGTON. 1 vol. (Couronné par l'Institut.) 28 fr.

# *INVENTAIRE ANALYTIQUE

## DES ARCHIVES DU MINISTÈRE DES AFFAIRES ÉTRANGÈRES

Publié sous les auspices de la Commission des archives diplomatiques

**Correspondance politique de MM. de CASTILLON et de MARILLAC, ambassadeurs de France en Angleterre (1537-1542)**, par M. JEAN KAULEK, avec la collaboration de MM. Louis Farges et Germain Lefèvre-Pontalis. 1 vol. in-8 raisin............... 15 fr.
**Papiers de BARTHÉLEMY, ambassadeur de France en Suisse, de 1792 à 1797** par M. Jean KAULEK. 4 vol. in-8 raisin. I. Année 1792, 15 fr. — II. Janvier-août 1793, 15 fr. — III. Septembre 1793 à mars 1794, 18 fr. — IV. Avril 1794 à février 1795, 20 fr. — V. Septembre 1794 à Septembre 1796.................... 20 fr.
**Correspondance politique de ODET DE SELVE, ambassadeur de France en Angleterre (1546-1549)**, par M. G. LEFÈVRE-PONTALIS. 1 vol in-8 raisin............................ 15 fr.
**Correspondance politique de GUILLAUME PELLICIER, ambassadeur de France à Venise (1540-1542)**, par M. Alexandre TAUSSERAT-RADEL. 1 fort vol. in-8 raisin.................... 40 fr.

**Correspondance des Deys d'Alger avec la Cour de France (1759-1833)**, recueillie par Eug. PLANTET, attaché au Ministère des Affaires étrangères. 2 vol. in-8 raisin avec 2 planches en taille-douce hors texte. 30 fr.
**Correspondance des Beys de Tunis et des Consuls de France avec la Cour (1577-1830)**, recueillie par Eug. PLANTET, publiée sous les auspices du Ministère des Affaires étrangères. 3 vol. in-8 raisin. TOME I (1577-1700). *Épuisé.* — TOME II (1700-1770). 20 fr. — TOME III (1770-1830). 20 fr.

**Les introducteurs des Ambassadeurs (1589-1900)**. 1 vol. in-4, avec figures dans le texte et planches hors texte. 20 fr.

# *REVUE PHILOSOPHIQUE
DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

**Dirigée par Th. RIBOT**, Membre de l'Institut, Professeur honoraire au Collège de France.
(32e année, 1907.) — Paraît tous les mois.
**Abonnement** : Un an : Paris, **30** fr. — Départements et Etranger, **33** fr.
La livraison, **3** fr.
Les années écoulées, chacune **30** francs, et la livraison, **3** fr.
*Tables des matières* (1876-1887), in-8. **3** fr. — (1888-1895), in-8. **3** fr. — (1896-1905), in-8. **3** fr.

---

# *REVUE GERMANIQUE (ALLEMAGNE — ANGLETERRE ÉTATS-UNIS — PAYS SCANDINAVES)

Première année, 1905. — Paraît tous les deux mois (*Cinq numéros par an*).
*Secrétaire général* : M. PIQUET, professeur à l'Université de Lille.
**Abonnement** : Paris, **14** fr. — Départements et Etranger, **16** fr.
La livraison, **4** fr.

---

# *Journal de Psychologie Normale et Pathologique
DIRIGÉ PAR LES DOCTEURS

**Pierre JANET** et **Georges DUMAS**
Professeur au Collège de France. Chargé de cours à la Sorbonne.
(4e année, 1907.) — Paraît tous les deux mois.
**Abonnement** : France et Etranger, **14** fr. — La livraison, **2** fr. **60**.
*Le prix d'abonnement est de 12 fr. pour les abonnés de la Revue philosophique.*

---

# *REVUE HISTORIQUE

**Dirigée par MM. G. MONOD**, Membre de l'Institut, et **Ch. BÉMONT**
(32e année, 1907.) — Paraît tous les deux mois.
**Abonnement** : Un an : Paris, **30** fr. — Départements et Etranger, **33** fr.
La livraison, **6** fr.
Les années écoulées, chacune **30** fr.; le fascicule, **6** fr. Les fascicules de la 1re année, **9** fr.

TABLES GÉNÉRALES DES MATIÈRES

I. 1876 à 1880. 3 fr.; pour les abonnés, 1 fr. 50 | III. 1886 à 1890. 5 fr.; pour les abonnés, 2 fr. 50
II. 1881 à 1885. 3 fr.; — 1 fr. 50 | IV. 1891 à 1895. 3 fr.; — 1 fr. 50
V. 1896 à 1900. 3 fr.; pour les abonnés, 1 fr. 50

---

# *ANNALES DES SCIENCES POLITIQUES

**Revue bimestrielle publiée avec la collaboration des professeurs et des anciens élèves de l'Ecole libre des Sciences politiques**
(22e année, 1907.)
*Rédacteur en chef* : M. A. VIALLATE, Prof. à l'Ecole.
**Abonnement.** — Un an : Paris, **18** fr.; Départements et Etranger, **19** fr.
La livraison, **3** fr. **50**.

---

# *JOURNAL DES ÉCONOMISTES

**Revue mensuelle de la science économique et de la statistique**
Paraît le 15 de chaque mois par fascicules grand in-8 de 10 à 12 feuilles
*Rédacteur en chef* : G. DE MOLINARI, correspondant de l'Institut
**Abonnement** : Un an, France et Algérie, **36** fr. Six mois, **19** fr.
Union postale : Un an, **38** fr. Six mois, **20** fr. — Le numéro, **3** fr. **50**
Les abonnements partent de janvier ou de juillet.
*Tables des matières* (1841 à 1865), in-8. **20** fr. — (1866 à 1904), in-8. **20** fr.

---

# *Revue de l'École d'Anthropologie de Paris

**Recueil mensuel publié par les professeurs.** — (17e année, 1907).
**Abonnement** : France et Étranger, **10** fr. — Le numéro, **1** fr.
TABLE GÉNÉRALE DES MATIÈRES, 1891-1900. . . . **2** fr.

---

# REVUE ÉCONOMIQUE INTERNATIONALE

(4e année, 1907) **Mensuelle**
**Abonnement** : Un an, France et Belgique, **50** fr.; autres pays, **56** fr.

---

# Bulletin de la Société libre pour l'Étude psychologique de l'Enfant

10 numéros par an. — **Abonnement du 1er octobre** : **3** fr.

# BIBLIOTHÈQUE SCIENTIFIQUE INTERNATIONALE

**Publiée sous la direction de M. Émile ALGLAVE**

Les titres marqués d'un astérisque * sont adoptés par le *Ministère de l'Instruction publique de France* pour les bibliothèques des lycées et des collèges.

## LISTE PAR ORDRE D'APPARITION

109 VOLUMES IN-8, CARTONNÉS A L'ANGLAISE, OUVRAGES A 6, 9 ET 12 FR.

1. TYNDALL (J.). * **Les Glaciers et les Transformations de l'eau**, avec figures. 1 vol. in-8. 7e édition. 6 fr.
2. BAGEHOT. * **Lois scientifiques du développement des nations**. 1 vol. in-8. 6e édition. 6 fr.
3. MAREY. * **La Machine animale**. *Épuisé.*
4. BAIN. * **L'Esprit et le Corps**. 1 vol. in-8. 6e édition. 6 fr.
5. PETTIGREW. * **La Locomotion chez les animaux**, marche, natation et vol. 1 vol. in-8, avec figures. 2e édit. 6 fr.
6. HERBERT SPENCER. * **La Science sociale**. 1 v. in-8. 13e édit. 6 fr.
7. SCHMIDT (O.). * **La Descendance de l'homme et le Darwinisme**. 1 vol. in-8, avec fig. 6e édition. 6 fr.
8. MAUDSLEY. * **Le Crime et la Folie**. 1 vol. in-8. 7e édit. 6 fr.
9. VAN BENEDEN. * **Les Commensaux et les Parasites dans le règne animal**. 1 vol. in-8, avec figures. 4e édit. 6 fr.
10. BALFOUR STEWART. * **La Conservation de l'énergie**, avec figures. 1 vol. in-8. 6e édition. 6 fr.
11. DRAPER. **Les Conflits de la science et de la religion**. 1 vol. in-8. 10e édition. 6 fr.
12. L. DUMONT. * **Théorie scientifique de la sensibilité. Le plaisir et la douleur**. 1 vol. in-8. 4e édition. 6 fr.
13. SCHUTZENBERGER. * **Les Fermentations**. In-8, 6e édit. 6 fr.
14. WHITNEY. * **La Vie du langage**. 1 vol. in-8. 4e édit. 6 fr.
15. COOKE et BERKELEY. * **Les Champignons**. In-8, av. fig., 4e éd. 6 fr.
16. BERNSTEIN. * **Les Sens**. 1 vol. in-8, avec 91 fig. 5e édit. 6 fr.
17. BERTHELOT. * **La Synthèse chimique**. 1 vol. in-8. 8e édit. 6 fr.
18. NIEWENGLOWSKI (H.). * **La photographie et la photochimie**. 1 vol. in-8, avec gravures et une planche hors texte. 6 fr.
19. LUYS. * **Le Cerveau et ses fonctions**. *Épuisé.*
20. STANLEY JEVONS. * **La Monnaie**. *Épuisé.*
21. FUCHS. * **Les Volcans et les Tremblements de terre**. 1 vol. in-8, avec figures et une carte en couleurs. 5e édition. 6 fr.
22. GÉNÉRAL BRIALMONT. * **Les Camps retranchés**. *Épuisé.*
23. DE QUATREFAGES. * **L'Espèce humaine**. 1 v. in-8. 13e édit. 6 fr.
24. BLASERNA et HELMHOLTZ. * **Le Son et la Musique**. 1 vol. in-8, avec figures. 5e édition. 6 fr.
25. ROSENTHAL. * **Les Nerfs et les Muscles**. *Epuisé.*
26. BRUCKE et HELMHOLTZ. * **Principes scientifiques des beaux-arts**. 1 vol. in-8, avec 39 figures. 4e édition. 6 fr.

27. WURTZ. * **La Théorie atomique.** 1 vol. in-8. 9e édition. 6 fr.
28-29. SECCHI (le père). * **Les Étoiles.** 2 vol. in-8, avec 63 figures dans le texte et 17 pl. en noir et en couleurs hors texte. 3e édit. 12 fr.
30. JOLY. * **L'Homme avant les métaux.** *Épuisé.*
31. A. BAIN. * **La Science de l'éducation.** 1 vol. in-8. 9e édit. 6 fr.
32-33. THURSTON (R.). * **Histoire de la machine à vapeur.** 2 vol. in-8, avec 140 fig. et 16 planches hors texte. 3e édition. 12 fr.
34. HARTMANN (R.). * **Les Peuples de l'Afrique.** *Épuisé.*
35. HERBERT SPENCER. * **Les Bases de la morale évolutionniste.** 1 vol. in-8. 6e édition. 6 fr.
36. HUXLEY. * **L'Écrevisse,** introduction à l'étude de la zoologie. 1 vol. in-8, avec figures. 2e édition. 6 fr.
37. DE ROBERTY. * **La Sociologie.** 1 vol. in-8. 3e édition. 6 fr.
38. ROOD. * **Théorie scientifique des couleurs.** 1 vol. in-8, avec figures et une planche en couleurs hors texte. 2e édition. 6 fr.
39. DE SAPORTA et MARION. * **L'Évolution du règne végétal** (les Cryptogames). *Épuisé.*
40-41. CHARLTON BASTIAN. * **Le Cerveau, organe de la pensée chez l'homme et chez les animaux.** 2 vol. in-8, avec figures. 2e éd. 12 fr.
42. JAMES SULLY. * **Les Illusions des sens et de l'esprit.** 1 vol. in-8, avec figures. 3e édit. 6 fr.
43. YOUNG. * **Le Soleil.** *Épuisé.*
44. DE CANDOLLE. * **L'Origine des plantes cultivées.** 4e éd. 1 v in-8. 6 fr.
45-46. SIR JOHN LUBBOCK. * **Fourmis, abeilles et guêpes.** *Épuisé.*
47. PERRIER (Edm.). **La Philosophie zoologique avant Darwin.** 1 vol. in-8. 3e édition. 6 fr.
48. STALLO. * **La Matière et la Physique moderne.** 1 vol. in-8. 3e éd., précédé d'une Introduction par Ch. Friedel. 6 fr.
49. MANTEGAZZA. **La Physionomie et l'Expression des sentiments.** 1 vol. in-8. 3e édit., avec huit planches hors texte. 6 fr.
50. DE MEYER. * **Les Organes de la parole et leur emploi pour la formation des sons du langage.** In-8, avec 51 fig. 6 fr.
51. DE LANESSAN. * **Introduction à l'Étude de la botanique** (le Sapin). 1 vol. in-8. 2e édit., avec 143 figures. 6 fr.
52-53. DE SAPORTA et MARION. * **L'Évolution du règne végétal** (les Phanérogames). 2 vol. *Épuisé.*
54. TROUESSART. * **Les Microbes, les Ferments et les Moisissures.** 1 vol. in-8. 2e édit., avec 107 figures. 6 fr.
55. HARTMANN (R.). * **Les Singes anthropoïdes.** *Épuisé.*
56. SCHMIDT (O.). * **Les Mammifères dans leurs rapports avec leurs ancêtres géologiques.** 1 vol. in-8, avec 51 figures 6 fr.
57. BINET et FÉRÉ. **Le Magnétisme animal.** 1 vol. in-8. 4e édit. 6 fr.
58-59. ROMANES. * **L'Intelligence des animaux.** 2 v. in-8 3e édit. 12 fr.
60. LAGRANGE (F.). **Physiol. des exerc. du corps.** 1 v. in-8 7e éd. 6 fr.
61. DREYFUS. * **Évolution des mondes et des sociétés.** 1 v. in-8. 6 fr.
62. DAUBRÉE. * **Les Régions invisibles du globe et des espaces célestes.** 1 vol. in-8, avec 85 fig. dans le texte. 2e édit. 6 fr.
63-64. SIR JOHN LUBBOCK. * **L'Homme préhistorique** 2 vol. *Épuisé.*
65. RICHET (Ch.). **La Chaleur animale.** 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.
66. FALSAN (A.). * **La Période glaciaire.** *Épuisé.*
67. BEAUNIS (H.). **Les Sensations internes.** 1 vol. in-8. 6 fr.
68. CARTAILHAC (E.). **La France préhistorique,** d'après les sépultures et les monuments. 1 vol. in-8, avec 162 figures. 2e édit. 6 fr.
69. BERTHELOT. * **La Révol. chimique, Lavoisier.** 1 vol. in-8. 2e éd. 6 fr.
70. SIR JOHN LUBBOCK. * **Les Sens et l'instinct chez les animaux,** principalement chez les insectes. 1 vol. in-8, avec 150 figures. 6 fr.
71. STARCKE. * **La Famille primitive.** 1 vol. in-8. 6 fr.
72. ARLOING. * **Les Virus.** 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.

73. TOPINARD. * **L'Homme dans la Nature.** 1 vol. in-8, avec fig. 6 fr.
74. BINET (Alf.). * **Les Altérations de la personnalité.** In-8, 2 éd. 6 fr.
75. DE QUATREFAGES (A.). * **Darwin et ses précurseurs français.** 1 vol. in-8. 2e édition refondue. 6 fr.
76. LEFÈVRE (A.). * **Les Races et les langues.** 1 vol. in-8. 6 fr.
77-78. DE QUATREFAGES (A.). * **Les Émules de Darwin.** 2 vol. in-8, avec préfaces de MM. Edm. PERRIER et HAMY. 12 fr.
79. BRUNACHE (P.). * **Le Centre de l'Afrique. Autour du Tchad.** 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.
80. ANGOT (A.). * **Les Aurores polaires.** 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.
81. JACCARD. * **Le pétrole, le bitume et l'asphalte** au point de vue géologique. 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.
82. MEUNIER (Stan.). * **La Géologie comparée.** 2e éd. in-8, avec fig. 6 fr.
83. LE DANTEC. * **Théorie nouvelle de la vie.** 3e éd. 1 v. in-8, avec fig. 6 fr.
84. DE LANESSAN. * **Principes de colonisation.** 1 vol. in-8. 6 fr.
85. DEMOOR, MASSART et VANDERVELDE. * **L'évolution régressive en biologie et en sociologie.** 1 vol. in-8, avec gravures. 6 fr.
86. MORTILLET (G. de). * **Formation de la Nation française.** 2e édit. 1 vol. in-8, avec 150 gravures et 18 cartes. 6 fr.
87. ROCHÉ (G.). * **La Culture des Mers** (piscifacture, pisciculture, ostréiculture). 1 vol. in-8, avec 81 gravures. 6 fr.
88. COSTANTIN (J.). * **Les Végétaux et les Milieux cosmiques** (adaptation, évolution). 1 vol. in-8, avec 171 gravures. 6 fr.
89. LE DANTEC. **L'évolution individuelle et l'hérédité.** 1 vol. in-8. 6 fr.
90. GUIGNET et GARNIER. * **La Céramique ancienne et moderne.** 1 vol., avec grav. 6 fr.
91. GELLÉ (E.-M.). * **L'audition et ses organes.** 1 v. in-8, avec grav. 6 fr.
92. MEUNIER (St.). * **La Géologie expérimentale.** 2e éd. in-8, av. gr. 6 fr.
93. COSTANTIN (J.). * **La Nature tropicale.** 1 vol. in-8, avec grav. 6 fr.
94. GROSSE (E.). * **Les débuts de l'art.** Introduction de L. MARILLIER. 1 vol. in-8, avec 32 gravures dans le texte et 3 pl. hors texte. 6 fr.
95. GRASSET (J.). **Les Maladies de l'orientation et de l'équilibre.** 1 vol. in-8, avec gravures. 6 fr.
96. DEMENY (G.). * **Les bases scientifiques de l'éducation physique.** 1 vol. in-8, avec 198 gravures. 3e édit. 6 fr.
97. MALMÉJAC (F.). * **L'eau dans l'alimentation.** 1 v. in-8, avec grav. 6 fr.
98. MEUNIER (Stan.). * **La géologie générale.** 1 v. in-8, avec grav. 6 fr.
99. DEMENY (G.). **Mécanisme et éducation des mouvements.** 2e édit. 1 vol. in-8, avec 565 gravures. 9 fr.
100. BOURDEAU (L.). **Histoire de l'habillement et de la parure.** 1 vol. in-8. 6 fr.
101. MOSSO (A.). * **Les exercices physiques et le développement intellectuel.** 1 vol. in-8. 6 fr.
102. LE DANTEC (F.). **Les lois naturelles.** 1 vol. in-8, avec grav. 6 fr.
103. NORMAN LOCKYER. * **L'évolution inorganique.** 1 vol. in-8, avec 42 gravures. 6 fr.
104. COLAJANNI (N.). * **Latins et Anglo-Saxons.** 1 vol. in-8. 9 fr.
105. JAVAL (E.). * **Physiologie de la lecture et de l'écriture.** 1 vol. in-8, avec 96 gravures, 2e édition. 6 fr.
106. COSTANTIN (J.). * **Le Transformisme appliqué à l'agriculture.** 1 vol. in-8, avec 105 gravures. 6 fr.
107. LALOY (L.). * **Parasitisme et mutualisme en agriculture.** Préface du Pr A. GIARD. 1 vol. in-8, avec 82 gravures. 6 fr.
108. CONSTANTIN (Capitaine). **Le rôle sociologique de la guerre et le sentiment national.** Suivi de la traduction de *La guerre, moyen de sélection collective*, par le Dr STEINMETZ. 1 vol. 6 fr.
109. LOEB. **La dynamique de l'apparition de la vie.** Traduit de l'allemand par MM. DAUDIN et SCHAEFFER. 1 vol. avec fig. 9 fr.

# RÉCENTES PUBLICATIONS

## HISTORIQUES, PHILOSOPHIQUES ET SCIENTIFIQUES

**qui ne se trouvent pas dans les collections précédentes.**

CLAMAGERAN. **Études politiques, économiques et administratives.** Préface de M. BERTHELOT. 1 vol. gr. in-8. 1904. 10 fr.
— **Philosophie religieuse.** *Art et voyages.* 1 vol. in-12. 1904. 3 fr. 50
— **Correspondance (1849-1902).** 1 vol. gr. in-8. 1905. 10 fr.
COLLIGNON (A.). **Diderot** 2e édit. 1907. In-12. 3 fr. 50
COMBARIEU (J.). ***Les rapports de la musique et de la poésie** considérés au point de vue de l'expression. 1 vol. in-8. 1893. 7 fr. 50
**Congrès de l'Éducation sociale, Paris 1900.** 1 vol. in-8. 1901. 10 fr.
**IVe Congrès international de Psychologie, Paris 1900.** In-8. 20 fr.
**Ve Congrès international de Psychologie, Rome 1905.** In-8. 20 fr.
**Congrès de l'enseignement des Sciences sociales, Paris 1900.** 1 vol. in-8. 1901. 7 fr. 50
COSTE. **Économie polit. et physiol. sociale.** In-18. 3 fr. 50 (V. p. 2 et 6).
COUBERTIN (P. de). **La gymnastique utilitaire.** *Défense. Sauvetage. Locomotion.* 2e édit. 1 vol. in-12. 2 fr. 50
COUTURAT (Louis). ***De l'infini mathématique.** In-8. 1896. 12 fr.
DANY (G.), docteur en droit. ***Les idées politiques en Pologne à la fin du XVIIIe siècle.** *La Constit. du 3 mai 1793.* In-8. 1901. 6 fr.
DAREL (Th.). **La Folie.** *Ses causes. Sa thérapeutique.* 1901. In-12. 4 fr.
— **Le peuple-roi.** *Essai de sociologie universaliste.* In-8. 1904. 3 fr. 50
DAURIAC. **Croyance et réalité.** 1 vol. in-18. 1889. 3 fr. 50
— **Le Réalisme de Reid.** In-8. 1 fr.
DEFOURNY (M.). **La sociologie positiviste.** *Auguste Comte.* In-8. 1902. 6 fr.
DERAISMES (Mlle Maria). **Œuvres complètes.** 4 vol. Chacun. 3 fr. 50
DESCHAMPS. **Principes de morale sociale.** 1 vol. in-8. 1903. 3 fr. 50
DESPAUX. **Genèse de la matière et de l'énergie.** In-8. 1900. 4 fr.
— **Causes des énergies attractives.** 1 vol. in-8. 1902. 5 fr.
— **Explication mécanique de la matière, de l'électricité et du magnétisme.** 1 vol. in-8. 1905. 4 fr.
DOLLOT (R.), docteur en droit. **Les origines de la neutralité de la Belgique** (1609-1830). 1 vol. in-8. 1902. 10 fr.
DUBUC (P.). ***Essai sur la méthode en métaphysique.** 1 vol. in-8. 5 fr.
DUGAS (L.). ***L'amitié antique.** 1 vol. in-8. 7 fr. 50
DUNAN. ***Sur les formes a priori de la sensibilité.** 1 vol. in-8. 5 fr.
DUNANT (E.). **Les relations diplomatiques de la France et de la République helvétique** (1798-1803). 1 vol. in-8. 1902. 20 fr.
DU POTET. **Traité complet de magnétisme.** 5e éd. 1 vol. in-8. 8 fr.
— **Manuel de l'étudiant magnétiseur.** 6e éd., gr. in-18, avec fig. 3 fr. 50
— **Le magnétisme opposé à la médecine.** 1 vol. in-8. 6 fr.
DUPUY (Paul). **Les fondements de la morale.** In-8. 1900. 5 fr.
— **Méthodes et concepts.** 1 vol. in-8. 1903. 5 fr.
***Entre Camarades**, par les anciens élèves de l'Université de Paris. *Histoire, littérature, philologie, philosophie.* 1901, in-8. 10 fr.
ESPINAS (A.). ***Les Origines de la technologie.** 1 vol. in-8. 1897. 5 fr.
FERRÈRE (F.). **La situation religieuse de l'Afrique romaine** depuis la fin du IVe siècle jusqu'à l'invasion des Vandales. 1 v. in-8. 1898. 7 fr. 50
FERRIÈRE (Em.). **Les Apôtres,** essai d'histoire religieuse. 1 vol. in-12. 4 fr. 50
— **L'Ame est la fonction du cerveau.** 2 volumes in-18. 7 fr.
— **Le Paganisme des Hébreux.** 1 vol. in-18. 3 fr. 50
— **La Matière et l'Énergie.** 1 vol. in-18. 4 fr. 50
— **L'Ame et la Vie.** 1 vol. in-18. 4 fr. 50
— **Les Mythes de la Bible.** 1 vol. in-18. 1893. 3 fr. 50
— **La Cause première d'après les données expérim.** In-18. 1896. 3 fr. 50
— **Étymologie de 400 prénoms.** In-18. 1898. 1 fr. 50. (V. p. 11.)
**Fondation universitaire de Belleville (La).** Ch. GIDE. *Travail intellect. et travail manuel;* J. BARDOUX. *Prem. efforts et prem. année.* In-16. 1 fr. 50
GELEY (G.). **Les preuves du transformisme et les enseignements de la doctrine évolutionniste.** 1 vol. in-8. 1901. 6 fr.

GILLET (M.). **Fondement intellectuel de la morale.** In-8. 3 fr. 75

GIRAUD-TEULON. **Les origines de la papauté** *d'après Dollinger.* 1 vol. in-12. 1905. 2 fr.

GOURD. **Le Phénomène.** 1 vol. in-8. 7 fr. 50

GREEF (Guillaume de). **Introduction à la Sociologie.** 2 vol. in-8. 10 fr.

— **L'évol. des croyances et des doctr. polit.** In-12. 1895. 4 fr. (V. p. 3 et 8.)

GRIVEAU (M.). **Les Éléments du beau.** In-18. 4 fr. 50

— **La Sphère de beauté,** 1901. 1 vol. in-8. 10 fr.

GUEX (F.), professeur à l'Université de Lausanne. **Histoire de l'Instruction et de l'Éducation.** In-8 avec gravures, 1906. 6 fr.

GUYAU. **Vers d'un philosophe.** In-18. 3e édit. 3 fr. 50

HALLEUX (J.). **L'Evolutionnisme en morale** (*H. Spencer*). In-12. 1901. 3 fr. 50

HALOT (C.). **L'Extrême-Orient.** *Études d'hier. Événements d'aujourd'hui.* 1 vol. in-16. 1905. 4 fr.

HOCQUART (E.). **L'Art de juger le caractère des hommes sur leur écriture,** préface de J. CRÉPIEUX-JAMIN. Br. in-8. 1898. 1 fr.

HORVATH, KARDOS et ENDRODI. ***Histoire de la littérature hongroise,** adapté du hongrois par J. KONT. Gr. in-8, avec gr. 1900. Br. 10 fr. Rel. 15 fr.

ICARD. **Paradoxes ou vérités.** 1 vol. in-12. 1895. 3 fr. 50

JAMES (W.). **L'Expérience religieuse,** traduit par F. ABAUZIT, agrégé de philosophie. 1 vol. in-8°. 2e éd. 1907. Cour. par l'Acad. française. 10 fr.

JANSSENS (E.). **Le néo-criticisme de Ch. Renouvier.** In-16. 1904. 3 fr. 50

— **La philosophie et l'apologétique de Pascal.** 1 vol. in-16. 4 fr.

JOURDY (Général). **L'instruction de l'armée française,** de 1815 à 1902. 1 vol. in-16. 1903. 3 fr. 50

JOYAU. **De l'Invention dans les arts et dans les sciences.** 1 v. in-8. 5 fr.

— **Essai sur la liberté morale.** 1 vol. in-18. 3 fr. 50

KARPPE (S.), docteur ès lettres. **Les origines et la nature du Zohar,** précédé d'une *Etude sur l'histoire de la Kabbale.* 1901. In-8. 7 fr. 50

KAUFMANN. **La cause finale et son importance.** In-12. 2 fr. 50

KINGSFORD (A.) et MAITLAND (E.). **La Voie parfaite ou le Christ ésotérique,** précédé d'une préface d'Edouard SCHURÉ. 1 vol. in-8. 1892. 6 fr.

KOSTYLEFF. **Esquisse d'une évolution dans l'histoire de la philosophie.** 1 vol. in-16. 1903. 2 fr. 50

— **Les substituts de l'âme dans la psychologie moderne.** 1 vol. in-8. 1906. 4 fr.

LACOMBE (Cl de). **La maladie contemporaine.** *Examen des principaux problèmes sociaux au point de vue positiviste.* 1 vol. in-8. 1906. 3 fr. 50

LAFONTAINE. **L'art de magnétiser.** 7e édit. 1 vol. in-8. 5 fr.

— **Mémoires d'un magnétiseur.** 2 vol. gr. in-18. 7 fr.

LANESSAN (de). **Le Programme maritime de 1900-1906.** In-12. 2e éd. 1903. 3 fr. 50

LASSERRE (A.). **La participation collective des femmes à la Révolution française.** In-8. 1905. 5 fr.

LAVELEYE (Em. de). **De l'avenir des peuples catholiques.** In-8. 25 c.

LEFÉBURE (Ct). **Méthode de gymnastique éducative.** 1905. In-8. 5 fr.

LEMAIRE (P.). **Le cartésianisme chez les Bénédictins.** In-8. 6 fr. 50

LEMAITRE (J.), professeur au Collège de Genève. **Audition colorée et phénomènes connexes observés chez des écoliers.** In-12. 1900. 4 fr.

LETAINTURIER (J.). **Le socialisme devant le bon sens.** In-18. 1 fr. 50

LEVI (Eliphas). **Dogme et rituel de la haute magie.** 3e édit. 2 vol. in-8, avec 24 figures. 18 fr.

— **Histoire de la magie.** Nouvelle édit. 1 vol. in-8, avec 90 fig. 12 fr.

— **La clef des grands mystères.** 1 vol. in-8, avec 22 pl. 12 fr.

— **La science des esprits.** 1 vol. 7 fr.

LEVY (L.-G.), docteur ès lettres. **La famille dans l'antiquité israélite.** 1 vol. in-8. 1905. Couronné par l'Académie française. 5 fr.

LÉVY-SCHNEIDER (L.), docteur ès lettres. **Le conventionnel Jeanbon Saint-André** (1749-1813). 1901. 2 vol. in-8. 15 fr.
LICHTENBERGER (A.). **Le socialisme au XVIII^e^ siècle.** In-8. 7 fr. 50
LIESSE (A.), prof. au Conservatoire des Arts et Métiers. **La statistique.** *Ses difficultés. Ses procédés. Ses résultats.* In-16, 1905. 2 fr. 50
MABILLEAU (L.). ***Histoire de la philos. atomistique.** In-8. 1895. 12 fr.
MAGNIN (E.). **L'art et l'hypnose.** 1 vol. in-8 avec gravures et planches, cart. 1906. 20 fr.
MAINDRON (Ernest). ***L'Académie des sciences** (Histoire de l'Académie; fondation de l'Institut national; Bonaparte, membre de l'Institut). In-8 cavalier, 53 grav., portraits, plans. 8 pl. hors texte et 2 autographes. 6 fr.
MANDOUL (J.). **Un homme d'État italien : Joseph de Maistre.** In-8. 8 fr.
MARGUERY (E.). **Le droit de propriété et le régime démocratique.** 1 vol. in-16. 1905. 2 fr. 50
MARIÉTAN (J.). **La classification des sciences, d'Aristote à saint Thomas.** 1 vol. in-8. 1901. 3 fr.
MATAGRIN. **L'esthétique de Lotze.** 1 vol. in-12. 1900. 2 fr.
MERCIER (Mgr). **Les origines de la psych. contemp.** In-12. 1898. 5 fr.
MICHOTTE (A.). **Les signes régionaux** (répartition de la sensibilité tactile). 1 vol. in-8 avec planches, 1905. 5 fr.
MILHAUD (G.) ***Le positiv. et le progrès de l'esprit.** In-16. 1902. 2 fr. 50
MILLERAND, FAGNOT, STROHL. **La durée légale du travail.** in-12. 1906. 2 fr. 50
MODESTOV (B.). **Introduction à l'Histoire romaine.** *L'ethnologie préhistorique, les influences civilisatrices à l'époque préromaine et les commencements de Rome,* traduit du russe sur MICHEL DELINES. Avant-propos de M. SALOMON REINACH, de l'Institut. 1 vol. in-4 avec 36 planches hors texte et 27 figures dans le texte. 1907. 15 fr.
MONNIER (Marcel). ***Le drame chinois.** 1 vol. in-16. 1900. 2 fr. 50
NEPLUYEFF (N. de). **La confrérie ouvrière et ses écoles,** in-12. 2 fr.
NODET (V.). **Les agnoscies, la cécité psychique.** In-8. 1899. 4 fr.
NOVICOW (J.). **La Question d'Alsace-Lorraine.** In-8. 1 fr. (V. p. 4, 10 et 19.)
— **La Fédération de l'Europe.** 1 vol. in-18. 2^e^ édit. 1901. 3 fr. 50
— **L'affranchissement de la femme.** 1 vol. in-16. 1903. 3 fr.
OVERBERGH (C. VAN). **La réforme de l'enseignement.** 2 vol. in-8. 1906. 10 fr.
PARIS (Comte de). **Les Associations ouvrières en Angleterre** (Trades-unions). 1 vol. in-18. 7^e^ édit. 1 fr. — Édition sur papier fort. 2 fr. 50
PARISET (G.), professeur à l'Université de Nancy. **La Revue germanique de Dollfus et Nefftzer.** In-8. 1906. 2 fr.
PAUL-BONCOUR (J.). **Le fédéralisme économique,** préf. de M. WALDECK-ROUSSEAU. 1 vol. in-8. 2^e^ édition. 1901. 6 fr.
PAULHAN (Fr.). **Le Nouveau mysticisme.** 1 vol. in-18. 2 fr. 50
PELLETAN (Eugène). ***La Naissance d'une ville** (Royan). In-18. 2 fr.
— ***Jarousseau, le pasteur du désert.** 1 vol. in-18. 2 fr.
— ***Un Roi philosophe :** *Frédéric le Grand.* In-18. 3 fr. 50
— **Droits de l'homme.** In-16. 3 fr. 50
— **Profession de foi du XIX^e^ siècle.** In-16. 3 fr. 50
PEREZ (Bernard). **Mes deux chats.** In-12, 2^e^ édition. 1 fr. 50
— **Jacotot et sa Méthode d'émancipation intellect.** In-18. 3 fr.
— **Dictionnaire abrégé de philosophie.** 1893. in-12. 1 fr. 50 (V. p. 9.)
PHILBERT (Louis). **Le Rire.** In-8. (Cour. par l'Académie française.) 7 fr. 50
PHILIPPE (J.). **Lucrèce dans la théologie chrétienne.** In-8. 2 fr. 50
PHILIPPSON (J.). **L'autonomie et la centralisation du système nerveux des animaux.** 1 vol. in-8 avec planches. 1905. 5 fr.
PIAT (C.). **L'Intellect actif.** 1 vol. in-8. 4 fr.
— **L'Idée ou critique du Kantisme.** 2^e^ édition 1901. 1 vol. in-8. 6 fr.

PICARD (Ch.). **Sémites et Aryens** (1893). In-18. 1 fr. 50
PICTET (Raoul). **Étude critique du matérialisme et du spiritualisme par la physique expérimentale.** 1 vol. gr. in-8. 10 fr.
PINLOCHE (A.), professeur hon^re de l'Univ. de Lille. ***Pestalozzi et l'éducation populaire moderne.** In-16. 1902. (*Cour. par l'Institut.*) 2 fr. 50
POEY. **Littré et Auguste Comte.** 1 vol. in-18. 3 fr. 50
PRAT (Louis). **Le mystère de Platon (Aglaophamos).** 1 v. in-8. 1900. 4 fr.
— **L'Art et la beauté (Kalliklès).** 1 vol. in-8. 1903. 5 fr.
**Protection légale des travailleurs (La).** 1 vol. in-12. 1904. 3 fr. 50
*Les dix conférences composant ce volume se vendent séparées chacune.* 0 fr. 60
REGNAUD (P.). **L'origine des idées éclairée par la science du langage.** 1904. In-12. 1 fr. 50
RENOUVIER, de l'Inst. **Uchronie.** *Utopie dans l'Histoire.* 2e éd. 1901. In-8. 7 50
ROBERTY (J.-E.) **Auguste Bouvier,** pasteur et théologien protestant. 1826-1893. 1 fort vol. in-12. 1901. 3 fr. 50
ROISEL. **Chronologie des temps préhistoriques.** In-12. 1900. 1 fr.
ROTT (Ed.). **La représentation diplomatique de la France auprès des cantons suisses confédérés.** T. I (1498-1559). Gr. in-8. 1900, 12 fr. — T. II (1559-1610). Gr. in-8. 1902. T. III (1610-1626). Gr. in-8. 1906. 20 fr.
SABATIER (C.). **Le Duplicisme humain.** 1 vol. in-18. 1906. 2 fr. 50
SAUSSURE (L. de). ***Psychol. de la colonisation franç.** In-12. 3 fr. 50
SAYOUS (E.), ***Histoire générale des Hongrois.** 2e éd. revisée. 1 vol. grand in-8, avec grav. et pl. hors texte. 1900. Br. 15 fr. Relié. 20 fr.
**SCHILLER (Études sur),** par MM. SCHMIDT, FAUCONNET, ANDLER, XAVIER LÉON, SPENLÉ, BALDENSPERGER, DRESCH, TIBAL, EHRHARD, M^me TALAYRACH D'ECKARDT, H. LICHTENBERGER, A. LÉVY. In-8. 1906. 4 fr.
SCHINZ. **Problème de la tragédie en Allemagne.** In-8. 1903. 1 fr. 25
SECRÉTAN (H.). **La Société et la morale.** 1 vol. in-12. 1897. 3 fr. 50
SEIPPEL (P.), professeur à l'École polytechnique de Zurich. **Les deux Frances et leurs origines historiques.** 1 vol. in-8. 1906. 7 fr. 50
SIGOGNE (E.). **Socialisme et monarchie.** In-16. 1906. 2 fr. 50
SKARZYNSKI (L.). ***Le progrès social à la fin du XIXe siècle.** Préface de M. LÉON BOURGEOIS. 1901. 1 vol. in-12. 4 fr. 50
SOREL (Albert), de l'Acad. franç. **Traité de Paris de 1815.** In-8 4 fr. 50
TEMMERMAN, directeur d'École normale. **Notions de psychologie** appliquées à la pédagogie et à la didactique. In-8, avec fig. 1903. 3 fr.
VALENTINO (D^r Ch.). **Notes sur l'Inde.** In-16. 1906. 4 fr.
VAN BIERVLIET (J.-J.). **Psychologie humaine.** 1 vol. in-8. 8 fr.
— **La Mémoire.** Br. in-8. 1893. 2 fr.
— **Etudes de psychologie.** 1 vol. in-8. 1901. 4 fr.
— **Causeries psychologiques.** 2 vol. in-8. Chacun. 3 fr.
— **Esquisse d'une éducation de la mémoire.** 1904. In-16. 2 fr.
VERMALE (F.). **La répartition des biens ecclésiastiques nationalisés dans le département du Rhône.** In-8. 1906. 2 fr. 50
VITALIS. **Correspondance politique de Dominique de Gabre.** 1904. 1 vol. in-8. 12 fr. 50
WYLM (D^r A.). **La morale sexuelle.** 1907. In-8. 5 fr.
ZAPLETAL. **Le récit de la création dans la Genèse.** In-8. 3 fr. 50
ZOLLA (D.). **Les questions agricoles d'hier et d'aujourd'hui.** 1894, 1895. 2 vol. in-12. Chacun. 3 fr. 50

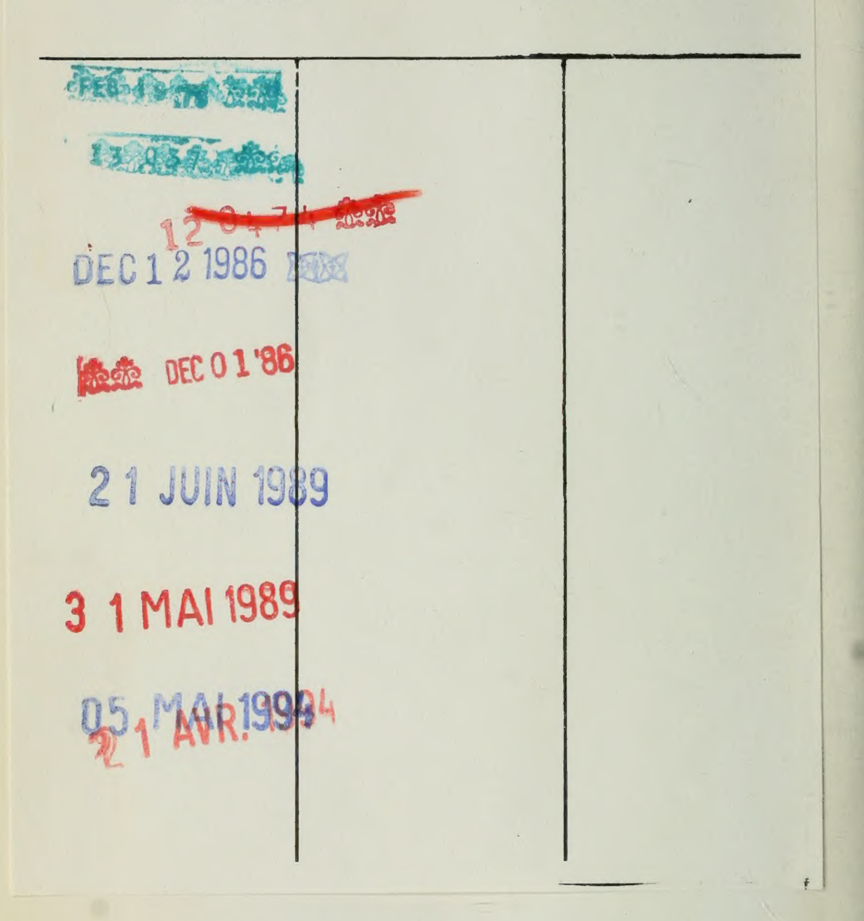
---

# TABLE ALPHABÉTIQUE DES AUTEURS

# TABLE DES AUTEURS ÉTUDIÉS



3145. — Imp. Motteroz et Martinet, rue Saint-Benoît, 7, Paris.


DEC 12 1986
DEC 01 '86
21 JUIN 1989
31 MAI 1989